AGUSTINISMO Y TOMISMO

Josep M. Ruiz Simon

Biblioteca Didáctica de Filosofía



AGUSTINISMO Y TOMISMO

Volumen 13

Josep M. Ruiz Simon
Profesor de Filosofía de la
Universidad Autónoma de Barcelona

Biblioteca Didáctica de Filosofía



Colección dirigida por Octavio Fullat y Pedro Fontan

Primera edición, 1992

Depósito Legal: B. 21.856-1992
ISBN: 84-316-2671-2
Nº de Orden V.V.: D-941





Editado por Ediciones VICENS VIVES, S.A. Avda. de Sarriá, 130. E-08017 Barcelona. Impreso por DUPLEX, S.A. Ciudad de la Asunción, 26 int. D. Polígono Industrial del Besos. E-08030 Barcelona.

Presentación de la Colección

Para la enseñanza de la Filosofía existen actualmente algunos libros de texto de indiscutible calidad, tanto en lo referente a los temas abordados como en lo tocante a los aspectos pedagógicos con que son tratados éstos. Sin embargo, tales libros agotan casi todo su espacio en la exposición teórica de los contenidos del programa, marginando efectivamente los problemas filosóficos y los ejercicios prácticos, aspectos totalmente ineludibles desde una perspectiva didáctica si pretendemos que el alumno acabe asimilando plenamente la temática desarrollada. En dichos libros de texto encontramos, a lo sumo, un reducido apartado de ejercicios, por capítulo, que incluye cuatro o cinco cuestiones y uno o dos textos pertinentes.

Esta *colección* se propone cubrir la laguna señalada en los libros de texto de Filosofía en el Bachillerato y en el Curso de Orientación Universitaria a través de dos series de libros: una para Bachillerato (Serie Roja) y otra para el Curso de Orientación Universitaria (Serie Verde).

Bachillerato (Serie Roja)

La primera serie de la Biblioteca Didáctica de Filosofía, Serie Roja, comprende 10 volúmenes, del 1 al 10. Se propone subsanar la evidente escasez de *ejercicios prácticos* y de *planteamientos filosóficos* de la que adolecen los libros de texto de Filosofía para los cursos de B.U.P., según hemos señalado arriba.

Con tal fin ofrecemos al Profesorado un material eminentemente práctico, basado en *ejercicios* y en *textos para comentar*, que hace posible la asimilación, por parte del alumno, de los temas tratados tan brillantemente en los manuales. Empleamos para ello una metodología activa, que desarrolla la capacidad crítica

frente a conceptos en ocasiones complicados los cuales, de otra manera, son simplemente memorizados.

Esta serie reúne dos tipos de material: unos cuadernos contienen *ejercicios prácticos* y otros presentan *textos filosóficos* pensados para el comentario. Todos ellos se adaptan a los diversos programas de estos cursos.

Curso de Orientación Universitaria (Serie Verde)

Esta serie de la Biblioteca Didáctica de Filosofía, Serie Verde (volúmenes del 11 al 20), se propone facilitar, con una metodología rigurosa y sistemática, la enseñanza de la Historia de la Filosofía en los niveles de COU y primer curso universitario. Así, ofrecemos al Profesorado un material eminentemente práctico, basado en *textos para comentar* las principales corrientes de la Historia de la Filosofía occidental, seguidos de *ejercicios* sobre comprensión de los mismos, y en diversas *actividades prácticas* sugeridas que tienen por objeto desarrollar, mediante el uso de diferentes técnicas de metodología activa, la capacidad crítica del alumno frente a las distintas tendencias filosóficas de la historia del pensamiento.

Para facilitar la asimilación de los contenidos se ofrece, además, una breve introducción a las corrientes filosóficas, enriquecida con *esquemas, cuadros sinópticos, mapas* y *bibliografía específica* comentada.

En esta colección se da a la materia estudiada un enfoque *interdisciplinar*, de manera que en todo momento se relacionan las diversas corrientes del pensamiento con el contexto cultural, histórico y socioeconómico de la época.

Esperamos que esta Biblioteca Didáctica de Filosofía sea tan útil a profesores y alumnos como nosotros deseamos.

Octavio FULLAT
Pedro FONTÁN

Índice

Introducción

Esta antología no pretende recoger textos más o menos significativos de los principales autores susceptibles de ser incluidos en la nómina de seguidores de las obras o las actitudes filosóficas o teológicas de Agustín de Hipona (354-430) y Tomás de Aquino (1225-1274) desde las épocas de estos últimos hasta el presente. Los términos «agustinismo» y «tomismo» que aparecen en el título son utilizados en un sentido más estricto. Designan, en concreto, los dos complejos filosófico-doctrinales que, junto con el denominado «averroísmo latino», dibujan el paisaje del pensamiento filosófico durante la segunda mitad del siglo XIII.

Como ha señalado E. Gilson, exponer la historia de la filosofía en el siglo XIII —la época clásica de la filosofía medieval— equivale a definir las actitudes que los distintos medios filosóficos adoptaron respecto al aristotelismo —o, más concretamente, respecto a la *Metafísica* y las obras científico-naturales de Aristóteles, acabadas de introducir en el occidente latino. Al hilo de esta consideración, se podría definir al «agustinismo» como un complejo de tesis filosóficas defendidas por autores —generalmente de la orden franciscana— que invocan la autoridad de Agustín de Hipona para oponerse al aristotelismo, porque lo consideran una filosofía contraria al sentido de la sabiduría cristiana y, en algunos casos, a dogmas de fe como los de la creación del mundo en el tiempo o la inmortalidad personal del alma. Las principales tesis que configuran este «complejo» son: la estrecha relación de la razón y la fe en el ámbito de la sabiduría, la negación del primado de la inteligencia sobre la voluntad en Dios y en el hombre, la necesidad de la iluminación divina en los procesos cognoscitivos, la posibilidad de probar *a priori* la existencia de Dios, el reconocimiento de cierta actualidad en la materia prima con independencia de la forma, la existencia de razones seminales en esta materia prima, el hilemorfismo universal, la existencia de pluralidad de formas en las substancias corporales y la imposibilidad de la creación del mundo desde la eternidad. Sólo algunas de estas tesis —como la de la estrecha relación entre la fe y la razón en la sabiduría, la de la existencia de razones seminales o la de la iluminación— tienen, en realidad, su fundamento en la obra de Agustín. Otras —como la del hilemorfismo universal o la de la pluralidad de formas— proceden, en cambio, direc-

ta o indirectamente, de la *Fuente de la vida* del pensador judío Avicebrón (1020-1059 o 1070) aunque su adopción responde a una voluntad claramente emparentada con el pensamiento de Agustín y su platonismo explícito: la de caracterizar el alma como substancia en sí misma independientemente de su composición con el cuerpo.

El tomismo, por su parte, podría definirse como un complejo de tesis filosóficas que respondía a un intento de integración sistemática de la filosofía aristotélica en el pensamiento cristiano una vez eliminados de aquella filosofía los elementos contrarios a la fe revelada (a diferencia de los averroístas latinos, que —siguiendo las pautas de Averroes— pretendían profundizar en la filosofía de Aristóteles con independencia de la revelación). Entre las principales tesis que configuran este «complejo» defendido por Tomás de Aquino y sus seguidores —generalmente pertenecientes a la orden de los predicadores o dominicana— cabría destacar algunas que lo distinguen del agustinismo: la afirmación de que la razón —si actúa correctamente— puede alcanzar conocimientos ciertos sin el concurso de la fe revelada, el primado de la inteligencia sobre la voluntad, la afirmación radical de que todo conocimiento se realiza por abstracción —y la negación, por tanto, de la necesidad de presuponer la necesidad de la iluminación divina—, la imposibilidad de probar *a priori* la existencia de Dios —que sólo sería probable *a posteriori*—, la pura potencialidad de la materia prima, la concepción de la materia como principio de individuación, la negación de la composición hilemórfica del alma y de las substancias espirituales, la distinción entre la esencia y la existencia en las criaturas para explicar la composición de las realidades espirituales, la unicidad de la forma en todas las substancias y la imposibilidad de probar apodícticamente la eternidad o la no eternidad del mundo.

En las controversias entre los agustinianos y Tomás, y posteriormente los tomistas, los problemas filosóficos suelen plantearse con ocasión de cuestiones religiosas y teológicas. Los grandes protagonistas de estas controversias (Tomás de Aquino, Buenaventura [1221-1274], Juan Peckham [m. 1292]...) eran maestros de la facultad de teología de la universidad de París. Lógicamente su actitud no podía ser la misma que la de los escolásticos que enseñaban filosofía en la facultad de artes. Estos últimos podían exponer la filosofía de Aristóteles —la «Filosofía» por excelencia— independientemente de lo que creían como cristianos. Ésa fue, por ejemplo, la actitud de algunos maestros de artes como Síger de Brabante (ca. 1235-ca. 1284) o Boecio de Dacia (fl. ca. 1260), los miembros más conspicuos del averroísmo latino. Los «teólogos» no tenían esa opción. No podían obviar el doble hecho de que, si bien el aristotelismo era la corriente intelectual más avanzada y bien fundamentada racionalmente de la época, por otra parte, contenía teorías contrarias a la fe revelada. Ante este hecho, los teólogos sólo podían adoptar dos actitudes: o rechazar el aristotelismo y seguirse ateniendo a la tradición o intentar conciliarlo con las «verdades de la fe». Como ya hemos visto, la primera fue la actitud de los agustinianos y la segunda la de Tomás de Aquino. Estas actitudes generales frente al aristotelismo se concretan en el tratamiento puntual de

todos y cada uno de los temas en disputa. Las afirmaciones tomistas del primado de la inteligencia sobre la voluntad y del carácter puramente abstractivo del conocimiento son, por ejemplo, aristotélicas. La afirmación de que Dios sólo puede ser conocido *a posteriori* es, asimismo, una consecuencia lógica de la adopción de la gnoseología de Aristóteles. Por último, la negación tomista de las razones seminales, de la pluralidad de formas, etc., responde también al seguimiento de las teorías aristotélicas sobre las substancias corporales. Inversamente, el agustinismo platonizante de las tesis de los agustinianos suele concretarse en puntos de vista que se oponen a la concepción aristotélica del hombre (que desaprueban por su fuerte componente intelectualista y naturalista) y del mundo (que rechazan por su necesitarismo).

Todo esto no significa, sin embargo, que Tomás de Aquino siga siempre el aristotelismo al pie de la letra ni tampoco que los agustinianos rechacen sistemáticamente las aportaciones de Aristóteles. Tomás de Aquino adoptó también teorías totalmente ajenas al sistema aristotélico, como por ejemplo la referente a la presencia en la mente de Dios de las ideas arquetípicas. Y los agustinianos no dudaron en utilizar a favor de sus intereses doctrinales antiaristotélicos el vocabulario y los afinados instrumentos conceptuales que les ofrecía el aristotelismo, vocabulario e instrumentos conceptuales que —les gustasen o no— habían pasado a ser los propios del lenguaje filosófico de su época.

Hay que tener en cuenta —en lo que a esto último se refiere— que la *Metafísica* y las obras científico-naturales de Aristóteles llegaron al occidente latino a través del Islam, junto con las obras de pensadores musulmanes y judíos como Alkindi, Alfarabi, Averroes, Maimónides, etc., en las que se encontraban diversos intentos de solución a los problemas que la filosofía aristotélica planteaba a la religión y a las respectivas tradiciones filosóficas, tradiciones que —como la cristiana— tenían un marcado carácter platónico. El aristotelismo no llegó al occidente latino como un sistema cerrado y monolítico. Ciertos puntos de la obra de Aristóteles favorecían interpretaciones diversas e incluso dispares. Interpretaciones que fueron llevadas a cabo por los autores antes citados y estaban más o menos contaminadas de un platonismo o neoplatonismo que, según los casos, podía reforzar o disipar las contradicciones entre el aristotelismo y la fe revelada. A grandes rasgos, se podría afirmar que del mundo musulmán llegaron al mundo latino dos grandes interpretaciones de Aristóteles: la de Avicena —que repensaba el aristotelismo desde una perspectiva neoplatónica que favorecía una determinada armonización entre éste y la revelación— y la de Averroes —básicamente irreconciliable con el sentido literal de la revelación—. Junto a las interpretaciones de Avicena y de Averroes, cabría citar —por su influencia en el pensamiento cristiano de este período— la de dos pensadores judíos: Avicebrón —que utilizó los instrumentos conceptuales aristotélicos para construir un universo neoplatónico radicalmente opuesto al de Aristóteles— y Maimónides —que intentó una síntesis del aristotelismo y el judaísmo homologable con la síntesis aristotélico-cristiana que posteriormente llevaría a término Tomás de Aquino—. Los autores escolásticos cono-

cían estos autores e, independientemente de sus posicionamientos generales a favor o en contra de Aristóteles y de sus comentadores, no dudaron en hacer uso de aquellas interpretaciones que eran armonizables con sus presupuestos doctrinales para dar sentido al vocabulario aristotélico, que como hemos indicado era el lenguaje filosófico de la época.

La historia de la introducción de la filosofía aristotélica no es sólo la del estudio por parte de los pensadores escolásticos de los comentarios musulmanes y judíos a esta filosofía ni la de las disputas teóricas entre los partidarios de Aristóteles y sus opositores; es también la de las sucesivas prohibiciones de la enseñanza de la filosofía aristotélica en la universidad y la de las correspondientes condenas contra los aristotelizantes. En 1210, poco después de que las obras de Aristóteles sobre filosofía natural fueran accesibles en latín, el sínodo provincial de Sens prohibió, bajo amenaza de excomunión, la lectura en París —pública o en privado— de dichas obras o de sus comentarios. Esta prohibición fue reiterada en 1215 y extendida a la universidad de Tolosa en 1245. En 1231, la prohibición fue modificada por una bula de Gregorio IX, que la mantenía en vigor hasta que una comisión de expertos expurgara los tratados aristotélicos de sus «errores». Esta comisión, por motivos que se desconocen, no llegó a realizar su tarea. Parece que la prohibición se mantuvo hasta 1255, en que una lista de textos para cursos magistrales incluía ya todas las obras de Aristóteles disponibles. A partir de esta fecha, la penetración del aristotelismo en la universidad de París fue espectacular. Ello provocó progresivos enfrentamientos en el seno de esta institución entre los que defendían que se debían enseñar los puntos de vista de Aristóteles, aunque fueran opuestos a la fe revelada (los preceptores de la facultad de artes) y los que denunciaban la exposición aprobatoria de estos puntos de vista (los maestros de teología).

En 1267, Buenaventura denunció a los preceptores de artes que, siguiendo la interpretación averroísta de Aristóteles, defendían la eternidad del mundo, la existencia de un intelecto único y la imposibilidad de alcanzar la inmortalidad personal. Posteriormente arremetió contra el conjunto de la filosofía aristotélica y mantuvo controversias públicas con Tomás de Aquino, en las que criticó los puntos de vista aristotélicos de éste en distintas cuestiones disputadas. Es en este período, cuando se puede afirmar que la escuela agustiniana se constituye realmente como tal, con el objetivo de oponerse a las ideas aristotélicas de Tomás de Aquino y de los averroístas. Para llevar a cabo este objetivo, sus miembros basaron sus enseñanzas en el seguimiento fiel de la autoridad de Agustín, que a su entender no era respetada por Tomás ni evidentemente por los averroístas. Esta escuela —formada mayoritariamente por franciscanos— se constituyó bajo la inspiración de las posiciones filosófico-doctrinales de Buenaventura, pero tuvo como principal cabeza de fila a Juan Peckham, que fue el primero en denunciar públicamente las innovaciones de Tomás de Aquino, en temas como el de la negación de la pluralidad de formas, como contrarias a la autoridad, en aquellos tiempos incuestionable para un cristiano, de Agustín de Hipona.

En 1270, el obispo de París intervino en el enfrentamiento y condenó trece postulados derivados directamente de Aristóteles o de los comentarios efectuados por Averroes. En 1272, se exigió que los preceptores de la facultad de artes de la universidad de París declararan bajo juramento que evitarían tratar cuestiones filosóficas que entraran en conflicto con los fundamentos de la fe, y que, en cualquier caso que no pudieran evitar tratarlos, resolverían siempre dichas cuestiones a favor de la fe.

Entre 1270 y 1274, Gil de Roma escribió un folleto titulado *Errores de los filósofos*, donde se recopilaba una lista de errores extraídos de Aristóteles, Averroes, Alkindi, Avicena, Algazali y Maimónides. Todas estas condenas y desautorizaciones culminaron en 1277 —tres años después de la muerte de Buenaventura y Tomás de Aquino— cuando Esteban Tempier, el obispo de París, que había recibido instrucciones del papa Juan XXI para que investigara las controversias universitarias, emitió una condena genérica de 219 postulados que afectaba —principalmente— al aristotelismo en general y al averroísmo en particular, pero que también alcanzaba unas veinte proposiciones de Tomás de Aquino. Casi simultáneamente a esta condena, el arzobispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, censuró treinta doctrinas tomistas (entre ellas la de la unicidad de la forma) como impropias para la enseñanza. Esta censura fue mantenida por su sucesor, Juan Peckham, el «fundador» —como hemos visto— de la escuela agustiniana, que renovó estas censuras contra Tomás en 1284 y 1286.

Todas estas condenas, que pueden ser interpretadas como una victoria del agustinismo frente a los aristotelismos tomista y averroísta, tuvieron consecuencias de primera magnitud. De una parte, significaron el fin de la docencia de los averroístas en la facultad de artes y un cierto retraimiento inicial de las posiciones tomistas. De otra, pusieron en marcha una vigorosa «reacción teológica» (Gilson), que culminó en las propuestas antiintelectualistas y antinecesitaristas de Duns Escoto y Guillermo de Occam, propuestas que, si bien prolongaban en cierta manera la actitud agustiniana, configuraron dos filosofías claramente diferenciadas, dos filosofías que en el siglo XIV se constituyeron como escuelas y sustituyeron al agustinismo buenaventuriano como pensamientos predominantes en la orden franciscana y como contrincantes naturales del tomismo, que, a pesar del retraimiento inicial, acabó saliendo fortalecido de las controversias filosóficas contra los agustinianos que tuvieron lugar entre 1277 y 1300. En 1309, a causa precisamente de este reforzamiento, Tomás de Aquino fue proclamado Doctor de la orden de los predicadores y en 1324, un año después de su canonización, fue retirada la condena que desde 1277 afectaba algunas posiciones tomistas. Progresivamente, el pensamiento de Tomás fue imponiéndose como pensamiento oficial de la Iglesia católica.

La accidentada historia del aristotelismo tomista y su consolidación final, estudiadas en el contexto histórico de la época, son una clara muestra de que si, en la Edad Media, las controversias filosóficas brotaban con ocasión de cuestiones

teológicas y religiosas, estas cuestiones eran inseparables de las relaciones de poder existentes en el seno de las instituciones eclesiásticas y del peso específico que tenían en éstas las órdenes religiosas que respaldaban las distintas escuelas.

***

La presente antología pretende ilustrar textualmente el pensamiento propio del agustinismo y del tomismo a partir de textos que testifican sus puntos de vista enfrentados acerca de las principales cuestiones sobre las que disputaron. Para ello hemos organizado el libro temáticamente alrededor de seis puntos que, a nuestro entender, sirven para definir de una manera a la vez global y particularizada las divergencias entre ambas escuelas. Estos seis puntos son los siguientes:

I. FE Y RAZÓN.
II. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO.
III. DIOS: LAS PRUEBAS DE SU EXISTENCIA.
IV. LA CREACIÓN: LA POLÉMICA EN TORNO A LA ETERNIDAD DEL MUNDO.
V. LAS SUBSTANCIAS CREADAS: DOS CONCEPCIONES DEL HILEMORFISMO.
VI. EL HOMBRE: INTELECTO Y VOLUNTAD.

Al escoger los textos correspondientes a cada punto, hemos insistido, por razones obvias, en los de Tomás de Aquino y en los de Buenaventura, el autor que protagonizó junto con Tomás las polémicas que algunos historiadores (Gilson, Weber) quizás exageradamente han bautizado como el «acontecimiento filosófico más importante de la Edad Media»; polémicas que constituyen el primer asalto del combate entre los agustinianos y los tomistas. En general, los textos de Tomás de Aquino y Buenaventura sobre cada uno de los temas son completados por: *a*) textos de Agustín, en aquellos casos en los que la posición defendida por los denominados «agustinianos» procede realmente de la obra de Agustín; *b*) textos de autores medievales que, a pesar de ser anteriores a las polémicas agustiniano-tomistas, constituyen un punto de referencia importante para interpretar el sentido de estas polémicas y/o para analizar los precedentes de las distintas posiciones adoptadas; cabe resaltar que —salvo excepciones como las de Escoto Erígena (ca. 810-877), Pedro Damián (1007-1072) y Anselmo de Canterbury (1035-1109)— estos textos pertenecen a autores musulmanes (Avicena [980-1037] y Averroes [1126-1168]) o judíos (Avicebrón [ca. 1020-1059 o 1070] y Maimónides [1135-1204]); *c*) textos de autores como Roger Bacon (1214-1294), Ramon Llull (1235-1315), Duns Escoto (1266-1308) o Guillermo de Occam (ca. 1298-ca. 1349) —que, si bien pueden no ser considerados como agustinianos *strictu sensu*, se adhieren a diversos aspectos del complejo doctrinal agustiniano, en oposición a los puntos de vista defendidos por los tomistas— y de Alberto Magno, maestro de Tomás de Aquino e inspirador de la síntesis aristotélico-cristiana realizada por éste. (De una manera excepcional, en el capítulo dedicado al problema del conocimiento, hemos incluido un texto de Aristóteles —sobre el intelecto agente— por considerar que constituía un punto de referencia ineludible en todas las discusiones medievales sobre el tema.)

I. Fe y razón

Desde Agustín de Hipona, el pensamiento cristiano occidental se caracterizó por su esfuerzo por conciliar la fe con la razón. Agustín había formulado claramente cómo entendía que debía realizarse esta conciliación a través del principio *credo ut intelligam*, creo para comprender. Este principio fue adoptado en el siglo XII por Anselmo de Canterbury como principio básico que tenía que regir la especulación filosófica. Según Anselmo, si los dogmas exigen la fe, ésta busca constantemente la comprensión racional. Paralelamente, la razón sólo puede alcanzar la verdad y la plena evidencia a la luz de la fe.

Como hemos visto en la introducción general, la entrada de la psicología, la física y la metafísica aristotélicas en el occidente latino supuso el surgimiento de múltiples conflictos entre la fe y la razón, entre los dogmas de la religión revelada y las tesis del pensamiento científico-filosófico, conflictos que parecían cuestionar el fundamento racional de la fe que reclamaban Agustín y Anselmo. El pensamiento aristotélico —que era considerado como un verdadero compendio de las verdades racionales— ponía en cuestión dogmas fundamentales del cristianismo, como la doctrina de la creación del mundo o la de la inmortalidad personal. El tratamiento que los pensadores de la época dedican a este tipo de temas constituye una verdadera piedra de toque para comprender la manera cómo estos autores concebían las relaciones entre la fe y la razón. A grandes rasgos, en la segunda mitad del siglo XIII cabe distinguir tres actitudes principales en lo que respecta a estas relaciones:

1. La de los averroístas latinos, que mantenían lo que se ha denominado «teoría de la doble verdad», según la cual las «verdades» filosóficas —lo que aparece como cierto en filosofía— pueden no coincidir con las verdades de la fe —las «verdades» reveladas en los libros sagrados—. A diferencia, en este caso, de Averroes —que proponía conciliar la revelación y la filosofía a través de la lectura alegórica de los textos sagrados que divergieran de la «verdad» filosófica— estos autores no pretendían resolver la radical escisión existente, en algunos casos, entre el saber racional que exponían y la fe religiosa cuyos dogmas, fuera por prudencia o por convicción, acataban.

2. La de Tomás y los tomistas, que, a pesar de que parten de una clara distinción entre la teología —que se funda en la revelación— y la filosofía —que lo hace en el ejercicio de la razón humana—, afirman la unicidad de la verdad e intentan conciliar la razón con la fe mediante la utilización de las verdades de

ésta como criterio de verdad de las argumentaciones filosóficas. Esta utilización es justificada a partir de dos principios: *a*) la verdad no puede contradecir a la verdad y *b*) para un cristiano, los dogmas de la fe son siempre ciertos. De estos dos principios se sigue que cuando una proposición filosófica contradice un dogma de fe, la primera es necesariamente falsa y responde a un razonamiento erróneo, a un proceso equivocado de la inteligencia.

3. La de Buenaventura y los agustinianos de la primera escuela franciscana, que también afirman que la verdad es única pero manifiestan que la fe revelada, en tanto que constituye una sabiduría superior a la meramente racional, no ha de actuar sólo como criterio de certeza del conocimiento metafísico, sino también como fuente de éste. Según estos autores, un filósofo no puede alcanzar la verdad a menos que filosofe a la luz de la fe cristiana, ya que sin esta luz la filosofía sólo puede alcanzar un conocimiento deficiente y muchas veces erróneo. Duns Escoto, Guillermo de Occam y sus seguidores no sólo insistieron en este tema típicamente agustiniano de la insuficiencia de la razón natural, sino que, además, afirmaron radicalmente que nada de lo que es revelado por Dios es demostrable por la razón ya que los dogmas no adquieren su verdad por la razón sino por la fe, que no pertenece al ámbito del entendimiento sino al de la voluntad.

AGUSTÍN DE HIPONA

TEXTO 1: LA RAZÓN DE LA FE

Lejos de nosotros el creer de tal manera que no recibamos o busquemos la razón de la fe. Así pues, que, en algunas cosas que pertenecen a la doctrina de la salvación, y que todavía no somos capaces de percibir por nuestra razón, la fe preceda a la razón, para que sea limpiado el corazón y comprenda...; también esto es ciertamente propio de la razón... por tanto que la fe preceda a la razón ha sido razonablemente ordenado.

Carta 120 a Consencio.

TEXTO 2: LA FILOSOFÍA VERDADERA. EL PLATONISMO DE AGUSTÍN

42. Así ahora apenas tenemos más filósofos que los cínicos, peripatéticos y platónicos; y los cínicos, porque les place cierta libertad y licencia de la vida. Mas en lo que atañe a la erudición y doctrina, como también a la moral, que mira a la salud del alma, no han faltado hombres, de suma agudeza y diligencia, que con sus discursos han mostrado la concordia vigente entre las ideas de Aristóteles y Platón, que sólo

a los ojos de los distraídos e ignorantes parecen disentir entre sí; así, después de muchos siglos y prolijas discusiones, se ha elaborado una filosofía perfectamente verdadera.

No es ésta la filosofía de este mundo, que nuestras sagradas Letras justamente detestan, sino la del mundo inteligible, al que la sutileza de la razón no habría podido guiar a las almas, cegadas con las multiformes tinieblas del error y olvidadas bajo la costra de las sordideces materiales, si el sumo Dios, descendiendo con su misericordia al seno del pueblo, no hubiese abatido y humillado hasta tomar cuerpo humano al Verbo divino, para que, estimuladas las almas con sus preceptos y, sobre todo, con sus ejemplos, sin luchas de disputas, pudiesen entrar en sí mismas y volver los ojos a la patria.

43. He aquí las convicciones probables que entre tanto me he formado, según pude, de los académicos. Si no son acertadas, poco me importa, porque por ahora me basta con creer que el hombre puede hallar la verdad. Pues quien opina que los académicos mismos han pensado así, lea a Cicerón. Porque dice él que solían ocultar su doctrina, sin descubrírsela a nadie más que al que llegaba con ellos a la ancianidad.

Cuál fuese su doctrina, Dios lo sabe; yo creo que fue la de Platón. Mas para que conozcáis brevemente mi plan, sea cual fuere la humana sabiduría, veo que aún no la he alcanzado yo. Con todo, aun hallándome ya en los treinta y tres años de la vida, creo que no debo desconfiar de alcanzarla alguna vez, pues, despreciando los bienes que estiman los mortales, tengo propósito de consagrar mi vida a su investigación. Y como para esta labor me impedían con bastante fuerza los argumentos de los académicos, contra ellos me he fortalecido con la presente discusión. Pues a nadie es dudoso que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón. Y para mí es cosa ya cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más firme. En los temas que exigen arduos razonamientos —pues tal es mi condición que impacientemente estoy deseando de conocer la verdad, no sólo por fe, sino por comprensión de la inteligencia— confío entre tanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación.

Contra los Académicos, III, 19.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto 2.

2. Busca en el texto 2 un fragmento que reproduzca la idea central del texto 1.

3. Busca en una historia de la filosofía los principales elementos platónicos del pensamiento de Agustín.

4. ¿Quiénes son los «académicos» de los que se habla en el texto?

ESCOTO ERÍGENA

TEXTO 3: LA VERDADERA RELIGIÓN ES LA VERDADERA FILOSOFÍA, Y A LA INVERSA

Ya que el método de toda doctrina piadosa y perfecta, por el que se investiga con toda diligencia y con toda claridad se encuentra la esencia de todas las cosas, está determinado en aquella ciencia que los griegos suelen llamar *filosofía*, nos ha parecido necesario hacer unas breves consideraciones sobre sus divisiones y partes. Pues creemos y enseñamos —como dice San Agustín— lo que es el principio de la salvación humana: que no son cosas distintas la filosofía, es decir, el amor de la sabiduría, y la religión, ya que aquellos cuya doctrina no aprobamos, tampoco comunican con nosotros en los sacramentos. ¿Qué otra cosa es tratar de filosofía, sino exponer las reglas de la verdadera religión, por la que se rinde humilde culto y se investiga con el trabajo de la razón a la suprema y principal causa de todas las cosas de Dios? De ahí que la verdadera filosofía es la verdadera religión, y, a la inversa, la verdadera religión es la verdadera filosofía. Admitiendo, como admite, muchas maneras de división y muchas partes, se advierte en seguida que consta de cuatro partes principales, necesarias para la solución de todas las cuestiones y que los griegos llamaron *διαρρετική*, *ορισtιχη*, *ἀποδειχτιχή*, *ἀναλυτιχή*, y que podemos traducir al latín por los términos: ***divisoria, definitiva, demostrativa, resolutiva***. La primera de ellas discrimina a lo uno dividiéndolo en muchos; la segunda recoge el uno de los muchos definiéndolo; la tercera saca a la luz las cosas ocultas, demostrándolas por medio de las manifiestas; la cuarta resuelve las cosas compuestas en las simples por la separación...

Sobre la predestinación divina, cap. I.

Ejercicios y actividades

1. Relaciona este texto con los textos 1 y 2. ¿Crees que la actitud de Escoto Erígena respecto a la filosofía es realmente, con independencia de sus menciones explícitas, la misma que la de Agustín?

2. Expón brevemente, a partir de su peculiar tratamiento de las relaciones entre la fe y la filosofía, la significación de la obra de Escoto Erígena en el pensamiento medieval. Consulta, para ello, una historia de la filosofía.

PEDRO DAMIÁN

TEXTO 4: UNA DEFENSA DE LA TEOLOGÍA FRENTE AL ABUSO DE LAS CIENCIAS PROFANAS: LA FILOSOFÍA SIERVA DE LA TEOLOGÍA

[...] la pericia del arte humano, si se la emplea alguna vez en el tratamiento de las palabras sagradas, no debe usurpar con arrogancia para sí misma el derecho al magisterio, sino que ha de servir como con cierto obsequio de esclava, como una sierva a su señora, no sea que yerre si pretende precederla.

Patrologia Latina 145, c. 603.

Ejercicios y actividades

1. ¿En qué sentido se utiliza el término «arte» en el texto?

2. Resume brevemente el enfrentamiento entre «teólogos» y «dialécticos» (o «filósofos») que se produjo en la época de Pedro Damián (consulta, para ello, una historia de la filosofía). ¿Qué posición tomó el autor del texto en este enfrentamiento?

ANSELMO DE CANTERBURY

TEXTO 5: ADOPCIÓN DEL PRINCIPIO «CRECER PARA ENTENDER» DE AGUSTÍN: «LOS DOGMAS EXIGEN LA FE, ÉSTA BUSCA FUNDAMENTARSE EN LA RAZÓN»

Después de haber presentado en un opúsculo, cediendo a los ruegos de algunos hermanos, que pudiese servir de ejemplo de meditación de los misterios de la fe a un hombre que busca en silencio consigo mismo descubrir lo que ignora, me he dado cuenta que esta obra tenía el inconveniente de hacer necesario el encadenamiento de un buen número de raciocinios. Desde ese momento comencé a pensar si no sería po-

sible encontrar una sola prueba que no necesitase para ser completa más que de sí misma y que demostrase que Dios existe verdaderamente; que es el bien supremo que no necesita de ningún otro principio, y del cual, por el contrario, todos los otros seres tienen necesidad para existir y ser buenos; que apoyase, en una palabra, con razones sólidas y claras, todo lo que creemos de la substancia divina. Al revolver con infatigable atención estos pensamientos en mi mente, me parecía unas veces que iba a obtener lo que buscaba, y otras que la solución de esta dificultad se desvanecía para siempre y enteramente de mi espíritu. Desesperado, por fin, de llegar a ello, decidí dejarlo como algo cuya búsqueda era vana e imposible de obtener. En el temor de que este pensamiento ocupando inútilmente mi espíritu, le apartase de otros objetos en el estudio de los cuales podía hacer útiles progresos, quise alejarle completamente de mí. Pero cuanto más me defendía contra esta idea y menos quería darle entrada, más me perseguía ella con una especie de importunidad. Un día, pues, cansado ya de resistir a esta persecución importuna, en la lucha misma de mis pensamientos, se ofreció la idea que ya desesperaba de encontrar, y la acogí con tanto entusiasmo como cuidado había puesto en rechazarla.

Pensando en seguida que lo que yo había encontrado con tanto placer podría, si era desarrollado por escrito, causar otro tanto al que lo leyese, escribí sobre este tema y algunos otros el opúsculo siguiente, en el cual hago hablar a una persona que busca elevar su alma a la contemplación de Dios y que se esfuerza en comprender lo que cree. Y como ni el primer tratado ni éste me parecen merecer el nombre de libro, ni ser bastante considerables para que se colocase al frente el nombre del autor, pero que, sin embargo, era necesario que tuviesen un título que invitase a leerlos a aquellos en cuyas manos podrían caer, les puse uno a cada uno de ellos, y designé al primero por estas palabras: *Ejemplo de meditación sobre el fundamento racional de la fe*; y al segundo por éstas: *La fe buscando apoyarse en la razón*.

Pero como fueron transcritos después por varios con esos títulos, me persuadieron algunas personas, y entre ellas el reverendo arzobispo de Lyon, Hugo, legado apostólico de la Galia, más bien me ordenó con su autoridad apostólica que pusiera en él mi nombre. Para que esto fuera más fácil, intitulé a uno *Monologium*, es decir, conversación conmigo mismo, y el otro *Proslogium*, es decir, alocución.

Proslogio, «Proemio».
SAN ANSELMO, *Obras*, I, BAC,
Madrid, 1952.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. ¿En qué tema concreto busca Anselmo el apoyo de la razón?

3. ¿A qué institución pertenecen los «hermanos» de los que se habla en el texto? (infórmate, antes de contestar, sobre la biografía de Anselmo). Expón sucintamente cuál es el papel de esta institución en la historia medieval.

4. Sintetiza en una frase la función que se suele otorgar a Anselmo en el pensamiento medieval, relacionándola con la que se suele atribuir a Agustín.

AVERROES

TEXTO 6: LA CONCORDIA ENTRE LA RAZÓN Y LA FE

Después de glorificar a Dios con todas las alabanzas que le son debidas, y después de haber invocado la bendición sobre Mahoma su siervo, el puro, el elegido, y su enviado, el intento de este ensayo es inquirir, desde el punto de vista positivo de la religión revelada, si por ventura la especulación sobre la filosofía y las ciencias lógicas es lícita según la religión revelada, o si está prohibida, o si se la recomienda, bien sea a modo de mera invitación, bien sea por vía de precepto riguroso [...].

PRIMERA PARTE

Solución del problema

Demostración general

Decimos, pues, que, de una parte, la filosofía no es más que el examen de los seres existentes y su consideración reflexiva como indicios que guían al conocimiento de su Hacedor, es decir, en cuanto que son cosas hechas. Y esto es así porque únicamente por el conocimiento del arte con que han sido hechos demuestran esos seres existentes la existencia del Hacedor, y cuanto más perfecto sea el conocimiento de ese su arte tanto más perfecto será el conocimiento que den del artífice. Por otra parte, el texto revelado invita a veces al estudio de esos mismos seres existentes y a ello exhorta. Por consiguiente, es manifiesto que lo que ese nombre [*estudio*] significa, o será obligatorio por la ley revelada, o será mera invitación de consejo [...].

Conclusión final: Armonía de la fe con la razón

Ahora bien, siendo verdad lo contenido en estas palabras reveladas por Dios y supuesto que con ellas nos invita al razonamiento filosófico que conduce a la investigación de la verdad, resulta claro y positivo para todos nosotros, es decir, para los musulmanes, que el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna con-

traria a lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo [...].

SEGUNDA PARTE

Resolución de los conflictos aparentes

1. *Materia de conflictos aparentes*

Esto supuesto, cuando el razonamiento filosófico nos conduce a establecer una tesis cualquiera sobre cualquier categoría ontológica, no caben más que una de estas dos hipótesis: o que acerca de la tal tesis nada diga la revelación o que en la revelación esté contenida. En el primer caso, es evidente que no puede haber contradicción alguna entre la razón y la revelación divina; además, eso mismo sucede cuando el alfaquí formula decisiones jurídicas sobre casos de los cuales nada dice la revelación, induciéndolas de otros casos consignados en el texto, mediante el argumento llamado de analogía. En la segunda hipótesis, o sea, cuando la revelación contiene algún texto relativo a dicha tesis filosófica, hay que ver si el sentido literal del texto se conforma con ella o la contradice. Si se conforma, no hay cuestión; mas si la contradice, debe entonces buscarse la interpretación alegórica del texto revelado.

2. *Interpretación alegórica a Ta'wîl*

Esta interpretación consiste en sacar a las palabras de su significado propio al significado que entraña la metáfora, siguiendo para ello las reglas ordinarias de la lengua árabe en el uso de los tropos, es decir, denominando una cosa con el nombre de otra cosa semejante a ella, o causa suya, o contigua en el espacio o en el tiempo, etc. Porque, si de esta interpretación alegórica echa mano el alfaquí para muchas de sus decisiones jurídicas, ¿con cuánta más razón no podrá utilizarla el filósofo, que posee ciencia cierta adquirida por demostración apodíctica, mientras que el alfaquí se apoya solamente en silogismos probables? [...].

3. *Regla general*

Resueltamente decidimos que todo texto revelado, cuyo sentido literal contradice una verdad apodícticamente demostrada, debe ser interpretado alegóricamente, conforme a las reglas de esta interpretación en la lengua árabe. Y ese principio que acabo de formular no ofrece dudas para ningún muslim, ni sospechas de error para ningún creyente. ¡Y cómo se fortifica progresivamente esta certeza en el ánimo de todos los que meditan asiduamente dicho principio y lo experimentan en la práctica y se esfuerzan por realizar este propósito de armonizar la ciencia con la fe! Sin embargo, cuantas veces aparezca en la revelación un texto cuyo sentido literal se oponga a una tesis apodícticamente demostrada, yo afirmo que, examinado atentamente todo aquel texto y estudiando página por página los demás textos del Libro Sagrado, se encontrará forzo-

samente alguno cuyo sentido literal autorice y confirme o poco menos aquella interpretación alegórica...

Pero si ocurre, como hemos dicho, que conozcamos una cosa en sí misma por las tres vías dichas, sin necesidad de empleo de figuras, porque su sentido literal no admite interpretaciones, entonces quien dé interpretaciones a textos cuyo sentido literal reúna estas condiciones, y que se refieran a los fundamentos de la religión, será un infiel. Así, por ejemplo, el que profesa que no existe felicidad alguna en la otra vida, ni tampoco pena alguna, sino que con tal dogma solamente se intenta que los hombres vivan indemnes unos de otros, en cuanto a sus cuerpos y sus sentidos, de modo que tal dogma ha sido tan sólo una hábil invención para ese objeto, porque el fin del hombre no es otro que su existencia sensible y nada más.

Constando, pues, todo esto, ya te es evidente por cuanto hemos dicho, que en la revelación hay textos de un sentido literal que no es lícito interpretar; que si se interpretan los que de éstos tratan de los principios fundamentales de la religión, es infidelidad, y que si se interpretan los que sólo atañen a las consecuencias de dichos principios, es herejía...

Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. Busca el significado de los términos *alfaquí* y *muslim*.

3. ¿Cuál es el Libro Sagrado del que se habla en el texto?

4. ¿En qué sentido se emplea el término «figuras» en el texto?

5. Analiza semánticamente los términos «hipótesis», «apodícticamente» y «silogismos probables».

6. ¿Qué significan «interpretación alegórica» y «sentido literal»? Busca también el significado de «exégesis» y «anagógico».

7. Según Averroes, ¿cuándo es lícita y cuándo no lo es la interpretación alegórica de los textos sagrados?

8. Averigua cuál es la significación de Averroes en la historia del pensamiento musulmán. Sintetízala en una frase.

TEXTO 7: ¿ES MÁS CIERTA LA FE QUE LA CIENCIA?

Cuando hacemos la comparación entre la certeza de la fe y la certeza de la ciencia, esa puede entenderse de dos maneras. En cierto sentido, la visión clara y cierta de Dios en el cielo puede llamarse ciencia, y entonces, no hay cuestión ni duda posible de que la ciencia tomada así sea más excelente que la fe misma, como la gloria es más excelente en la gracia y el estado de patria que el estado de viandante. En otro sentido, se llama ciencia el conocimiento que se tiene en esta vida; y ese conocimiento puede ser de dos modos: o respecto de los objetos de los cuales hay fe, o respecto de otros objetos cognoscibles. Si se trata del conocimiento de los objetos de los cuales hay fe, entonces, absolutamente hablando, es más cierta la fe que la ciencia. Por eso, si algún filósofo llegó a conocer por vía de raciocinio algún artículo de la fe, como que Dios es creador y recompensador, nunca llegó a conocerlo con tanta certeza con su ciencia como la conoce un sincero creyente con su fe.

Pero, si hablamos de la ciencia en cuanto que es conocimiento de otros objetos, entonces, en un cierto modo, es más cierta la fe que la ciencia, y en otro, la ciencia que la fe. Se da, en efecto, una certeza de especulación y una certeza de adhesión. La primera atañe al entendimiento, la segunda al afecto (o voluntad).

Hablando de la certeza de adhesión, es mayor la certeza que hay en la fe que la que puede haber en el hábito de la ciencia, ya que la verdadera fe hace más adherirse al creyente a la verdad creída que una ciencia a una verdad conocida. Y así vemos que a los sinceros creyentes, ni los argumentos, ni las torturas, ni los halagos son capaces de doblegarlos a que nieguen, al menos de palabra, la verdad que creen, cosa que nadie, al poseer un conocimiento por la ciencia, si está en sus cabales, haría por alguna verdad que conociese, sino en el sentido de que la doctrina de la fe manda que no hay que mentir. Sería un necio el geómetra que estuviese dispuesto a dar la vida por cualquiera proposición cierta de la geometría. De ahí que el sincero creyente, aunque poseyese toda la ciencia filosófica, preferiría perderla toda ella e ignorar un solo artículo de la fe: hasta tal grado asiente a la verdad creída. Tratándose, pues, de la certeza de adhesión, es verdad que la fe es más cierta que la ciencia filosófica: es una certeza que acompaña a la verdad y a la doctrina en el orden de la piedad, y a favor de esa certeza militan las razones aducidas en la primera parte.

Pero si se trata de certeza de la especulación, que atañe al entendimiento y a la verdad pura, se puede conceder que hay mayor certeza en alguna ciencia que en la fe, ya que puede suceder que alguien conozca algo por la ciencia con tal grado de certeza que no pueda de ningún modo dudar de ello, ni creer lo contrario, ni contradecirlo en su interior, como se ve en el conocimiento de los axiomas y primeros princi-

pios. Y en ese sentido proceden las razones aducidas en la segunda parte, como es claro al considerarlas. Y con ello está clara la respuesta a la cuestión propuesta.

Comentarios a los libros de Sentencias, III, 23, al, c. IV.
Los filósofos medievales. Selección de Textos, II, BAC,
Madrid, 1979

Ejercicios y actividades

1. ¿Cuándo es más cierta, según Buenaventura, la fe que la ciencia? ¿Cuándo sucede al revés?

2. ¿A qué se refiere el autor cuando habla de «estado de patria» y «estado de viandante»?

3. Averigua el significado del término «axioma».

4. ¿En qué sentido se utiliza en el texto el término «gracia»?

5. Analiza semánticamente el término «cognoscibles».

TEXTO 8: LA RAZÓN SIN LA LUZ DE LA FE CONDUCE AL ERROR

1. *Vio Dios que la luz era buena, y dividió la luz de las tinieblas*, etc. Por la primera visión de la inteligencia naturalmente dada se ha tomado esta expresión: *Vio Dios la luz*, esto es, hizo ver. De esto se ha hablado arriba en dos Colaciones, y primeramente que hizo ver por la consideración científica, por cuanto la luz irradia como verdad de las cosas, como verdad de las voces, como verdad de las costumbres. Y han sido distinguidas nueve partes de la filosofía, cuyos rayos principales son tres, y son del dictamen de la luz eterna, según San Agustín. Asimismo que vio, esto es, que hizo ver por la contemplación sapiencial, iluminando al alma en sí como en espejo, en la Inteligencia como en medio conductivo, en la luz increada como en objeto fontal, según aquellas seis condiciones que imprime en la mente; y según éstas se levanta a aquella luz raciocinando, experimentando, entendiendo, como queda dicho. Y a esto vinieron los filósofos, y los nobles y antiguos de ellos llegaron a conocer que Dios es principio y fin y razón ejemplar.

2. No obstante, *Dios dividió la luz de las tinieblas*, para que así como fue dicho de los Ángeles, se diga de los filósofos. Pero ¿de dónde es que algunos siguieron

las tinieblas? De que, aun cuando todos vieron que la causa primera es el principio y el fin de todas las cosas, se diversificaron en cuanto al medio. Porque algunos negaron que existen en ella los ejemplares de las cosas; de los cuales el principal parece haber sido Aristóteles, el cual al principio y al fin de la *Metafísica* y en muchos otros lugares execra las ideas de Platón. De donde dice que Dios no conoce otra cosa que a sí mismo y no tiene necesidad del conocimiento de ninguna otra cosa y mueve en cuanto deseado y amado. De aquí afirman que Dios no conoce nada o al menos no conoce ninguna cosa particular. Por eso el principal de ellos, Aristóteles, impugna la teoría de las ideas también en los *Éticos*, donde afirma que el supremo bien no puede ser idea. Y las razones que de ello da no tienen valor alguno y las refuta el Comentador.

3. De este error se sigue otro, a saber, que Dios no tiene ni presciencia ni providencia; lo cual síguese evidentemente si no tiene en sí las razones de las cosas por las que pueda conocerlas. Dicen también que ninguna verdad es de lo futuro sino la verdad de los futuros necesarios; y la verdad de los contingentes no es verdad. Y de esto se sigue que todas las cosas advendrían por el acaso o por la necesidad fatal. Y porque es imposible que sean hechas por el acaso, por eso los árabes introducen la necesidad fatal, a saber, que las substancias espirituales, que mueven el orbe, son las causas necesarias de todo. De esto se sigue que se oculta la verdad de la disposición del mundo según penas y glorias. Porque si las substancias espirituales mueven sin posibilidad de error, no pueden existir ni el infierno ni el demonio; y Aristóteles no afirmó jamás la existencia del demonio ni de la bienaventuranza después de esta vida, según parece. Ese es, pues, el triple error, a saber, la ocultación de la ejemplaridad, de la divina providencia y de la disposición del mundo.

4. De estos errores se sigue ceguera u oscuridad, a saber, de la eternidad del mundo, como parece enseñarlo Aristóteles, según todos los doctores griegos, como Gregorio Niseno, Gregorio Nacianceno, Damasceno, Basilio y todos los comentadores árabes, los cuales dicen que Aristóteles sintió esto, y sus propias palabras parece que suenan a esto. Nunca hallarás que Aristóteles diga que el mundo tuvo comienzo; antes bien redarguye a Platón, quien parece haber sido el único que enseñó el comienzo de los tiempos. Y eso repugna a la luz de la verdad.

De esto se sigue otra ceguera, la de la unidad del entendimiento, porque si se pone el mundo eterno, necesariamente se sigue una de estas cosas; o que las almas son infinitas en número, habiendo sido infinitos los hombres, o que el alma es corruptible, o que existe la transmigración de un cuerpo a otro; en fin, que el entendimiento es uno en todos, error éste que se atribuye a Aristóteles según el Comentador.

De estos dos errores se sigue que no existe ni felicidad ni pena después de esta vida.

5. Así, pues, estos filósofos cayeron en errores y no fueron divididos de las tinieblas; y ésos son errores pésimos. Y todavía no han sido cerrados con la llave los

pozos del abismo. Estas son las tinieblas de Egipto; porque aun cuando parecía haber en ellos gran luz por las ciencias precedentes, toda ciencia queda extinguida por estos errores. Y otros, viendo que fue tan grande Aristóteles en las otras ciencias y así dijo verdad, no pueden creer que en estas cosas no haya dicho verdad.

Colaciones sobre el «Hexameron», VI.
SAN BUENAVENTURA, *Obras*, III, BAC,
Madrid, 1947.

Ejercicios y actividades

1. Analiza semánticamente los términos: «redarguye» y «transmigración».

2. Analiza el sentido de las expresiones «futuros necesarios» y «futuros contingentes».

3. Extrae del texto las frases que se refieren a Aristóteles y las que se refieren a Platón. ¿Qué opinión tiene Buenaventura de cada uno de estos dos filósofos?

4. Haz una lista de los «errores» y «cegueras» en los que, según el autor, han caído los «filósofos».

5. Averigua en qué consiste, según los teólogos cristianos, la «presciencia» y la providencia de Dios.

6. ¿Quién es el «Comentador» del que se habla en el texto?

TOMÁS DE AQUINO

TEXTO 9: LA DISTINCIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA

¿Es necesario que haya una doctrina distinta de las ciencias filosóficas?

DIFICULTADES. No parece necesario que exista una doctrina distinta de las ciencias filosóficas.

1. El hombre no debe empeñarse en alcanzar lo que está por encima de su entendimiento, como se dice en el Eclesiástico: *No busques lo que está por encima de ti*. Pero lo asequible a la razón se enseña suficientemente en las disciplinas filosóficas, y, por consiguiente, parece superfluo que, aparte de éstas, haya otra doctrina.

2. No cabe más ciencia que la del ser, puesto que solamente se sabe lo verdadero, que se identifica con el ser. Ahora bien, las ciencias filosóficas tratan de todos los seres, incluso de Dios, y por ello una de las partes de la filosofía se llama teología o ciencia de Dios, como se ve por el Filósofo. Por consiguiente, no es preciso que haya otra doctrina además de las ciencias filosóficas.

POR OTRA PARTE dice el Apóstol que *toda escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia*. Pero la Escritura, divinamente inspirada, no pertenece a las ciencias filosóficas, que son descubrimiento de la razón humana. Luego es útil que, aparte de las ciencias filosóficas, haya otra doctrina inspirada por Dios.

RESPUESTA. Fue necesario para la salvación del género humano que, aparte de las disciplinas filosóficas, campo de investigación de la razón humana, hubiese alguna doctrina fundada en la revelación divina. En primer lugar, porque el hombre está ordenado a Dios como a un fin que excede la capacidad de comprensión de nuestro entendimiento, como se dice en Isaías: *Fuera de ti, ¡oh, Dios!, no vio el ojo lo que preparaste para los que te aman*. Ahora bien, los hombres que han de ordenar sus actos e intenciones a un fin deben conocerlo. Por tanto, para salvarse necesitó el hombre que se le diesen a conocer por revelación divina algunas verdades que exceden la capacidad de la razón humana.

Más aún, fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos, tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve, y su salvación está en Dios. Luego para que con más prontitud y seguridad llegase la salvación a los hombres fue necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina.

Por consiguiente, fue necesario que, aparte de las disciplinas filosóficas, en cuya investigación se ejercita el entendimiento, hubiese una doctrina sagrada conocida por revelación.

SOLUCIONES. 1. Si bien el hombre no debe esforzarse en averiguar por medio del entendimiento lo que excede a su capacidad, debe, no obstante, aceptar por la fe lo que Dios le ha revelado, y por esto allí mismo se añade: *Te han sido mostradas muchas cosas superiores al pensamiento de los hombres*, y en éstas consiste la doctrina sagrada.

2. Lo que constituye la diversidad de las ciencias es el distinto punto de vista bajo el que se mira lo cognoscible. El astrónomo, por ejemplo, demuestra la misma conclusión que el físico, v. gr., la redondez de la tierra; pero el astrónomo lo hace empleando medios matemáticos, que prescinden de las cualidades de la materia, y el físico usa medios materiales. Por esto no se ve inconveniente en que de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto asequibles con la luz de la razón natural, se ocupe también otra ciencia en cuanto que son conocidas con la luz de la revelación divina. Por consiguiente, la teología que se ocupa de la doctrina sagrada difiere en género de aquella otra teología que forma parte de las ciencias filosóficas.

Suma Teológica, I, c. 1, a. 1.
BAC, Madrid, 1947 y ss.

Ejercicios y actividades

1. Analiza la estructura argumentativa utilizada por Tomás de Aquino en este texto.

2. Resume brevemente el contenido del texto.

3. Caracteriza las dos clases de «teologías» diferenciadas por Tomás de Aquino.

4. ¿Quién es el «Filósofo» a quien se refiere Tomás? ¿Por qué era denominado así?

TEXTO 10: REGLA DE ACUERDO ENTRE LA FE Y LA RAZÓN: LAS VERDADES DE LA FE Y LAS DE LA RAZÓN NO PUEDEN CONTRADECIRSE

Aunque la citada verdad de la fe cristiana exceda la capacidad de la razón humana, no por eso las verdades racionales son contrarias a las verdades de fe. Lo naturalmente innato en la razón es tan verdadero, que no hay posibilidad de pensar en su falsedad. Y menos aún es lícito creer falso lo que poseemos por la fe, ya que ha sido confirmado tan evidentemente por Dios. Luego como solamente lo falso es contrario a lo verdadero, como claramente prueban sus mismas definiciones, no hay posibilidad de que los principios racionales sean contrarios a la verdad de la fe.

Lo que el maestro infunde en el alma del discípulo es la ciencia del doctor, a no ser que enseñe con engaño, lo cual no es lícito afirmar de Dios. El conocimiento

natural de los primeros principios ha sido infundido por Dios en nosotros, ya que Él es autor de nuestra naturaleza. La Sabiduría divina contiene, por tanto, estos primeros principios. Luego todo lo que esté contra ellos está también contra la sabiduría divina. Esto no es posible de Dios. En consecuencia, las verdades que poseemos por revelación divina no pueden ser contrarias al conocimiento natural.

Nuestro entendimiento no puede alcanzar el conocimiento de la verdad cuando está sujeto por razones contrarias. Si Dios nos infundiera los conocimientos contrarios, nuestro entendimiento se encontraría impedido para la captación de la verdad. Lo cual no puede ser de Dios. Permaneciendo intacta la naturaleza, no puede ser cambiado lo natural; y no pueden coexistir en un mismo sujeto opiniones contrarias de una misma cosa. Dios no infunde, por tanto, en el hombre una certeza o fe contraria al conocimiento natural.

Por eso dice el Apóstol: *Cerca de ti está la palabra, en tu boca, en tu corazón, esto es, la palabra de la fe que predicamos.* Pero porque está sobre la razón es tenida por muchos como contraria. Y esto no es posible.

También la autoridad de San Agustín está de acuerdo con lo dicho: *Lo que la verdad descubre, de ninguna manera puede ser contrario a los libros del Viejo y del Nuevo Testamento.*

De todo esto se deduce claramente que cualesquiera de los argumentos que se esgriman contra la enseñanza de la fe no pueden proceder rectamente de los primeros principios innatos, conocidos por sí mismos. No tienen fuerza demostrativa, sino que son razones probables o sofísticas. Y esto da lugar a deshacerlos.

Suma contra los gentiles, I, cap. 7.
BAC, Madrid, 1967.

Ejercicios y actividades

1. ¿Por qué afirma Tomás de Aquino que las verdades de la fe y las de la razón no pueden contradecirse?

2. Analiza semánticamente los términos «lícito», «infunde», «sofística» e «innatas».

3. Relaciona este texto con el texto 6.

TEXTO 11: PARA LUCHAR CONTRA EL ERROR ES MEJOR LA RAZÓN QUE LA FE, SIEMPRE Y CUANDO LA RAZÓN ESTÉ ILUMINADA POR LA SABIDURÍA DIVINA

Es cierto y manifiesto que mejor se destruye y da muerte al error con razones necesarias que con la fe; y esto es así porque el entendimiento y la luz de la sabiduría convienen en el entender, y la fe y la ignorancia convienen en el creer: por lo que se demuestra al entendimiento humano que los infieles, que cada día se crecen en la destrucción de la sana Iglesia romana, más fácilmente podrían ser confundidos en sus errores y falsas opiniones, porque los infieles están más dispuestos a recibir la verdad por demostraciones necesarias que por la fe o el testimonio que les es mostrado por un hombre; porque es Dios sólo quien da la luz de la fe a los hombres que se convierten creyendo la verdad; pero el hombre tiene, por virtud de Dios, potestad de entender y de demostrar y recibir la verdad por razones necesarias, y siendo esto así, si fuese verdad que el entendimiento no tuviese posibilidad de entender los artículos por razones necesarias, sino que sólo por la fe pudiese el hombre creerlos, se seguiría que Dios y el defecto y la minoridad concordarían contra la perfección y la mayoridad, en cuanto que Dios no habría ordenado ni querido que se diese la mayor utilidad, sino que sólo la menor se diese; por lo que conviniendo Dios, la mayoridad y la perfección, y queriendo y ordenando en algunos hombres que el error sea destruido por la luz de la fe, cuanto más quiso y ordenó que el error fuese destruido por la luz del entendimiento iluminado por la luz de la suprema sabiduría.

Llibre de demostracions, I, «De la fe i la raó».
CANALS, F., *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Ed. Herder, Barcelona, 1979.

Ejercicios y actividades

1. ¿Cuál es el significado de la expresión «razones necesarias»?

2. ¿Quiénes son los «infieles» de los que se habla en el texto? ¿Qué crees que comparten con los cristianos: la fe o la razón?

3. Sintetiza las razones de Llull a favor de la argumentación por «razones necesarias».

4. Busca en una historia de la filosofía la manera como Llull entendía que debía concretarse la argumentación por «razones necesarias» y contesta: ¿Cómo se denomina el sistema en el que se concreta su

manera de entender este tipo de argumentación? ¿Cuál es su influencia en la historia del pensamiento?

DUNS ESCOTO

TEXTO 12: INSUFICIENCIA DE LA RAZÓN NATURAL

1. Se pregunta si en este estado es necesario que le sea revelada sobrenaturalmente al hombre alguna doctrina especial, inaccesible a la luz natural de la inteligencia.

Controversia entre los filósofos y los teólogos

5. En esta cuestión hay, como se ve, controversia entre los filósofos y los teólogos. Los filósofos afirman la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural; los teólogos, por el contrario, aceptan estas tres cosas: el defecto de la naturaleza, la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural.

A) *Opinión de los filósofos*

Diría pues un filósofo que el hombre, considerado en este estado, no necesita de ningún conocimiento sobrenatural; antes, por el contrario, puede adquirir por la acción de las causas naturales, todo conocimiento que le sea necesario. Para probarlo se aducen juntamente la autoridad y la razón del filósofo, en diversos lugares.

6. Alégase primeramente lo del *De anima*, III, donde se dice que «entendimiento agente es el que todo lo hace, y posible el que todo se hace». A partir de esto arguyo: De los principios naturales, activo y pasivo, puestos en contacto y no impedidos, síguese necesariamente la acción, pues ésta depende esencialmente de los mismos como de causas inmediatamente anteriores; pero principio activo respecto de todo lo inteligible es el entendimiento agente, y principio pasivo el entendimiento posible, y ambos principios son connaturales al alma y no están impedidos. Lo cual es evidente. Luego de la virtud natural de entrambos puede seguirse el acto de entender respecto de cualquier inteligible.

7. Confírmase por la razón: A toda potencia natural pasiva, corresponde algo activo natural; de otra manera, si no hubiese en la naturaleza algo, en cuya virtud se actuase la potencia pasiva, existiría ésta en vano; pero potencia pasiva respecto de todo lo inteligible es el entendimiento posible; luego corresponde a ella alguna potencia natural activa. Por donde tenemos lo que se intenta. La menor es evidente: porque el entendimiento posible apetece naturalmente conocer todo lo inteligible, se

perfecciona naturalmente por todo conocimiento, y, por lo mismo, recibe en sí naturalmente toda intelección [...].

B) *Desapruébase la opinión de los filósofos*

12. Contra la posición de los filósofos se arguye de tres maneras.

Advertencia. Nota que por la razón natural no puede ponerse de manifiesto nada sobrenatural, ya en cuanto su existencia en el viador, ya en cuanto a la necesidad para su perfeccionamiento; ni siquiera el que las posee puede conocer que las cosas sobrenaturales existen en él como en sujeto de inhesión. Así pues, no es posible aquí el empleo de la razón natural contra Aristóteles: si se arguye, en efecto, a base de las cosas creídas, no es argumento contra el filósofo, que no concederá la premisa tomada de la fe. Puesto que las razones contra el filósofo aquí formuladas tienen como una de sus premisas alguna verdad creída, o probada mediante verdad creída, no son sino persuasiones teológicas, que proceden de lo creído a lo creído.

13. *Primer razonamiento principal.* Todo el que obra por conocimiento, necesita saber distintamente su fin. La razón es porque todo lo que obra por un fin obra por apetito del fin; así pues, todo el que obra por sí mismo apetece a su modo este fin. Luego, así como el agente natural debe necesariamente apetecer el fin, en orden al cual obra, así el agente espiritual del que es propio obrar por sí según el *II Physicorum*, reclama por necesidad la apetencia de su fin por el cual ha de obrar. Por donde la mayor es evidente.

Es así que el hombre no puede, por medios naturales, conocer distintamente su fin; luego, para conocerlo, necesita conocimiento sobrenatural.

17. *Segundo razonamiento principal.* En segundo lugar se razona así: Toda naturaleza intelectual que obra por un fin necesita saber tres cosas acerca del mismo fin: cómo se consigue, los medios necesarios para conseguirlo y, por último, la suficiencia de estos medios para su consecución. Respecto de lo primero, es evidente: ignorando, en efecto, cómo debe lograr el fin, ignoramos también la manera de disponerse para conseguirlo. Respecto de lo segundo se prueba: porque si no conoce todos los medios necesarios en orden al fin, podrá desviarse del fin por ignorar la conexión necesaria entre algún acto necesario y el fin. Y, por último, respecto a lo tercero, de no constarle la suficiencia de tales medios, influido por la duda de si ignora algo necesario, no pondrá eficazmente en ejecución lo que es medio necesariamente requerido.

18. Es así que el viador no puede conocer, a la luz de la razón natural, estas tres cosas. Se demuestra lo primero: La bienaventuranza se confiere, en efecto, a título de premio según méritos que Dios acepta como dignos de ser premiados y, por lo mismo, no es, por necesidad natural, resultado de cualesquiera de nuestros actos, sino que se comunica contingentemente por Dios, del cual es propio aceptar como meritorios algunos actos, ordenándolos a sí mismo. Y esto, como se ve, no es naturalmente

cognoscible, punto en que también se equivocan los filósofos según los cuales todo lo que es inmediatamente de Dios procede de él necesariamente. En cuanto a los dos miembros restantes —segundo y tercero—, son evidentes; es, en efecto, inaccesible a la razón natural la aceptación por la voluntad divina, que acepta tales o cuales obras como dignas de la vida eterna y determina su suficiencia, ordenación que exclusivamente depende de la voluntad divina en referencia a aquellas cosas respecto de las cuales se ha contingentemente; luego, etc.

40. *Tercer razonamiento principal.* En tercer lugar se arguye igualmente contra la opinión de los filósofos, expuesta principalmente en la *Metafísica*, VI: El conocimiento de las substancias separadas es nobilísimo, porque versa sobre el más noble género; así pues, el conocimiento de lo que es propio de aquel género es máximamente digno y necesario, pues es más perfecto objeto cognoscible que los que se refieren a las propiedades de lo sensible. Pero aquellas propiedades no podemos conocerlas sólo por nuestras fuerzas puramente naturales. En primer lugar, porque si en alguna ciencia fuese de algún modo posible conocer las propiedades de las substancias separadas, sería en la metafísica; pero a nosotros naturalmente no nos es posible, como es evidente, tener un conocimiento sobre las propiedades de aquellas substancias. Y esto lo dice también el Filósofo en la *Metafísica*, I, al afirmar que el sabio ha de conocerlo todo de un modo universal y no en particular, y añade: «pues el que conoce lo universal de algún modo conoce todo lo que es sujeto de aquel universal». Y llama aquí sabio al metafísico como llama metafísica a la sabiduría [...].

Comentario de las Sentencias, parte I, «Prólogo».
CANALS, F., *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Ed. Herder, Barcelona, 1979.

Ejercicios y actividades

1. Define la posición de los «filósofos» y la de los «teólogos» frente al problema que se plantea.

2. Resume la crítica de Duns Escoto a la opinión defendida por los «filósofos».

3. ¿De quién son las obras que se citan?

4. Analiza semánticamente los términos: «viador», «inhesión», «la (premisa) mayor», «substancias separadas», «inteligible», «contingente», «universal».

Ejercicios operativos de comprensión

1. Según Anselmo de Canterbury, la fe busca fundamentarse en:
   a) La creencia.
   b) La revelación.
   c) La razón.
   d) Las autoridades.

2. Averroes soluciona las aparentes contradicciones entre la revelación y la filosofía mediante:
   a) La fundamentación racional de los principios revelados.
   b) El uso de los principios revelados como criterio de verdad.
   c) La negación de los principios revelados.
   d) La interpretación alegórica de los principios revelados que literalmente no se ajustan a la razón.

3. Según Pedro Damián:
   a) La teología ha de estar al servicio de la filosofía.
   b) La filosofía ha de buscar la verdad independientemente de la teología.
   c) La filosofía ha de estar al servicio de la teología.
   d) La teología presupone la filosofía.

4. La teoría de la «doble verdad» fue seguida por:
   a) Los agustinianos.
   b) Los tomistas.
   c) Avicena.
   d) Los averroístas latinos.

5. Según Tomás de Aquino:
   a) Las verdades de la fe pueden no coincidir con las de la razón.
   b) Las verdades de la razón coinciden necesariamente con las de la fe.
   c) Las verdades de la fe y las de la razón coinciden en el contenido pero no en la forma.
   d) Sólo existen verdades ciertas en el ámbito de la fe, la razón, aunque actúe rectamente, sólo puede aspirar a una opinión no comprobable.

Indica la verdad o la falsedad de las afirmaciones siguientes

1. Buenaventura se opone a la concepción anselmiana de las relaciones entre la fe y la razón.

2. La posición de Duns Escoto en lo que se refiere a las relaciones entre la fe y la razón es marcadamente averroísta.

3. Según Buenaventura, los errores de los filósofos son el fruto de la actividad de una razón que no está iluminada por la luz de la fe.

4. Según Escoto Erígena, la verdadera religión es la verdadera filosofía.

5. Ramon Llull adoptó una posición fideísta.

II. El problema del conocimiento

Se suele presentar la polémica entre agustinianos y tomistas en torno al problema del conocimiento como una disputa entre partidarios de la teoría de la iluminación y partidarios de la teoría de la abstracción; como un enfrentamiento entre aquellos que, siguiendo a Agustín, afirman que la mente puede poseer los inteligibles —las Formas, los conceptos universales, las esencias— por iluminación (es decir: por su participación de la luz divina, sin necesidad de abstraerlos de la realidad sensible) y aquellos que, siguiendo a Aristóteles, defienden que todo conocimiento parte de los sentidos corporales y que el intelecto alcanza los inteligibles por abstracción a partir de la realidad sensible. Este enfoque no es del todo cierto. En realidad, la oposición se concreta entre: *a*) los abstraccionistas radicales (como Tomás y los tomistas) y *b*) aquellos que (como los agustinianos en general), sin rechazar la teoría aristotélica de la abstracción, la consideran insuficiente y la reinterpretan intentando sintetizarla con lecturas de la teoría de la iluminación que, aunque en algunos casos no son demasiado fieles a la letra de Agustín, intentan siempre retomar su espíritu, subrayando la dependencia del hombre respecto a Dios en sus procesos cognoscitivos. Dentro de este segundo grupo, cabe destacar: 1) los agustinianos avicenizantes (Roberto de Grosseteste, Roger Bacon y Guillermo de Auvernia) y 2) Buenaventura y los miembros de la escuela franciscana. Los agustinianos avicenizantes afirman que la abstracción se realiza gracias a la irradiación de la luz divina. Buenaventura y sus seguidores, en cambio, manifiestan que, si bien el hombre abstrae los inteligibles por sí mismo, sólo puede alcanzar el conocimiento verdadero gracias a su participación de la luz divina, que le confiere la posibilidad de ver en los objetos sensibles el reflejo de la razón inmutable (Dios) y de juzgar rectamente y con certeza las cosas que conoce a través de los sentidos.

Como es obvio, bajo estas concepciones gnoseológicas subyacen maneras distintas de comprender el alma humana y sus actividades.

Según la psicología aristotélica, el alma humana necesita, además de un principio pasivo meramente receptivo, un principio activo que haga efectiva la aprehensión de lo inteligible por el intelecto. Alejandro de Afrodisia (fl. 200), uno de los comentaristas más influyentes de Aristóteles, llamó a este principio «intelecto agente». La noción que el Estagirita tiene de este concepto no queda demasiado clara en su obra. Respecto a su función, lo caracteriza a través de una comparación: este intelecto interviene en el conocimiento de los inteligibles de una manera parecida a como la luz interviene en la visión de las realidades sensibles.

Respecto a su realidad y a su relación con cada ser humano concreto, Aristóteles lo caracteriza de una manera harto oscura que ha favorecido interpretaciones muy diversas. Entre las procedentes de la filosofía musulmana, cabe destacar dos por su gran influencia en los pensadores del occidente latino: la de Avicena y la de Averroes. Avicena interpretó el inteligente agente como una inteligencia única, una sustancia separada de los hombres (trascendente) que ilumina los intelectos de éstos (los múltiples intelectos pacientes o «materiales») y posibilita, así, la captación intelectual y abstracta de las esencias. Para Averroes, en cambio, el intelecto agente y el intelecto paciente forman parte de una misma y única substancia: una inteligencia unitaria y separada, universal y común a toda la especie humana. Por esta razón, no se puede decir, en propiedad, según Averroes, que los hombres piensen, ya que es la inteligencia, que les es externa, la que piensa por ellos. El intelecto humano es, tan sólo, un intelecto «adquirido» que es reabsorbido, después de la muerte, por el intelecto agente. Como se puede ver, esta concepción del alma es claramente incompatible con la creencia en la inmortalidad personal.

En la época de las polémicas entre agustinianos y tomistas, se pueden encontrar cuatro grandes interpretaciones de la teoría del intelecto agente:

1. La de los agustinianos avicenizantes, que intentan sintetizar los textos de Agustín sobre la iluminación divina con los de Avicena sobre la inteligencia agente exterior (trascendente), identifican ésta con el Verbo (la segunda persona de la Trinidad cristiana) y reducen el alma humana a mero intelecto paciente.

2. La de aquellos que, como Buenaventura, afirman que cada hombre está dotado, además del intelecto paciente, de un intelecto agente propio que constituye la «imagen y semejanza» de Dios en el hombre y que por ello puede participar de la luz irradiada por el Verbo y puede completar el proceso de abstracción de los inteligibles con el conocimiento de lo verdadero. Según estos autores, el contenido de nuestro conocimiento proviene de las cosas, pero la certeza proviene de Dios, en el que residen las razones eternas.

3. La de Tomás y los tomistas, que también afirman que cada hombre está dotado, además del intelecto paciente, de un intelecto agente propio, pero que niegan la necesidad de una iluminación trascendente. Según estos autores, la única luz del conocer es la de cada intelecto agente, que ilumina por sí mismo el intelecto paciente y hace así posible la abstracción de los inteligibles.

4. La de los «averroístas latinos» (Síger de Brabante, Boecio de Dacia), que siguen la doctrina de Averroes de la inteligencia (agente y paciente) única y común a todos los hombres.

Como se puede ver, las dos primeras interpretaciones intentan conciliar la teoría aristotélica del intelecto agente, relacionada con la teoría de la abstracción, con la doctrina agustiniana de la iluminación, que, como hemos visto, presupone

la intervención en los procesos cognoscitivos de una luz sobrenatural o trascendente. Estas dos interpretaciones son las defendidas por los agustinianos. La tercera interpretación, la de los tomistas, intenta explicar los procesos del conocimiento exclusivamente a partir de una «luz» natural inmanente al propio intelecto.

Cabe señalar, por último, que, a pesar de las disputas en torno al tema de la iluminación en que se enzarzaron los agustinianos y los tomistas, ambas escuelas formaron partido común contra la concepción del intelecto defendida por los averroístas, que consideraban que atentaba contra la fe cristiana porque hacía imposible la fundamentación de la doctrina de la inmortalidad personal del alma.

ARISTÓTELES

TEXTO 1: EL INTELECTO AGENTE

Puesto que, en la totalidad de la naturaleza, existe algo que sirve de materia a cada género, es decir, algo que es potencialmente todos los individuos del género, y algo distinto que es su causa o su agente, por obra de lo cual se hacen todas las cosas —relacionados ambos factores como el arte y su materia—, deben hallarse también presentes en el alma tales diferencias. De hecho (hallamos en ella) el intelecto análogo a la materia en cuanto él viene a ser todos los inteligibles, y así mismo el intelecto (análogo al agente) por cuanto los produce todos, una especie de estado al modo de la luz: pues, de algún modo, la luz convierte los colores en potencia en colores en acto. Este intelecto es el que es separado, impasible y sin mezcla, siendo, por esencia, acto; lo agente, en efecto, es siempre superior a lo paciente, y el principio superior a la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto; en cambio, la ciencia en potencia es temporalmente anterior en el individuo, pero, hablando absolutamente, no es anterior ni aun desde el punto de vista temporal, y no se puede decir que ese intelecto unas veces piensa y otras no. Sólo una vez separado es el intelecto no más que lo que esencialmente es, y todo esto es inmortal y eterno. Sin embargo, nosotros no nos acordamos, porque él es impasible, mientras que el intelecto paciente es corruptible [...].

Sobre el alma, III, 430 a 10 y ss.
ARISTÓTELES: *Obras*, Ed. Aguilar,
Madrid, 1982.

Ejercicios y actividades

1. ¿Cómo justifica Aristóteles la necesidad de la existencia de un intelecto agente?

2. ¿Cómo caracteriza este intelecto?

3. Analiza semánticamente los términos: «paciente», «análogo», «potencialmente», «impasible».

AVICENA

TEXTO 2: INTERPRETACIÓN DE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL INTELECTO AGENTE

TEOREMA
Sobre las facultades del alma racional, explicadas bajo la alegoría de la lámpara.

[...] El alma humana, cuya propiedad es conocer, es una substancia que tiene facultades y perfecciones (diversas).

Entre esas facultades se halla aquella a la que pertenece como misión necesaria el regir el cuerpo, y es la facultad a la cual se da especialmente el nombre de inteligencia práctica. Es la que, entre las cosas humanas particulares que deben ser ejecutadas para llegar a los fines propuestos, descubre las premisas indispensables, los primeros principios, las ideas difundidas, frutos de la experiencia; todo ello, con la ayuda de la inteligencia especulativa, que suministra el juicio universal por el cual se pasa al juicio particular.

Entre las facultades del alma se halla también la que ella posee a título de la necesidad en que se halla de perfeccionar su substancia haciéndola inteligencia en acto. La primera es una facultad que la prepara para volverse hacia los inteligibles; algunos la llaman inteligencia material: es el nicho (en que se encuentra una lámpara). A ésta sigue otra facultad, que surge en el alma cuando se ponen en acto los primeros inteligibles. Por esa nueva facultad se dispone [el alma] a adquirir los segundos (conocimientos), sea por la reflexión que es el olivo, si es débil, sea por la intuición intelectual, que es además, el aceite, si la intuición es más fuerte que la reflexión: se llama la inteligencia hábito, y es el vidrio. Y la facultad noble, llegada a su madurez, es una facultad santa, «por la cual el aceite es casi iluminado».

Un poco más tarde, le vienen al alma en acto una facultad y una perfección. La perfección consiste en que los inteligibles le son dados en acto, en una intuición que los representa en el espíritu, y es «luz sobre luz». Y la facultad consiste en que le pertenece realizar el inteligible adquirido, llevado así a su culminación, como es el objeto de la intención, desde el momento en que ella lo quiere, sin necesidad de adquirirlo

[en ese último momento], y es la lámpara. Esa perfección se llama inteligencia adquirida, y esa facultad, inteligencia en acto. Lo que la hace pasar del *habitus* al acto perfecto y lo mismo de la inteligencia material al *habitus*, es el entendimiento activo (agente). Es el fuego.

TEOREMA
Sobre la función o papel del entendimiento agente en el conocimiento.

Sin embargo, la substancia que recibe la impresión de los inteligibles, como vamos a demostrarlo, es incorporal e indivisible. No hay, pues, en ella nada semejante a un libre administrador, ni a un tesoro. Tampoco conviene que ella misma sea como su libre administrador, mientras que alguna parte del cuerpo o alguna de sus facultades vendría a ser como un tesoro, porque los inteligibles no se imprimen en un cuerpo.

No queda, pues, sino admitir que hay una cosa extrínseca a nuestra substancia en la cual se hallan las formas inteligibles mismas, porque es una substancia intelectual en acto de tal índole, que, cuando se produce una cierta unión entre nuestras almas y ella, se imprimen en nuestras almas las formas intelectuales apropiadas, por esa preparación particular, a juicios que le son propios. Y cuando el alma se aleja de esa substancia intelectual [para volverse] hacia la que le acerca al mundo corporal, o hacia otra forma, se borra la semejanza que tenía en un principio como si el espejo por el cual el alma miraba hacia el lado de esa santidad la hubiese desviado hacia el lado de los sentidos o hacia alguna otra cosa santa. Y eso no pertenecerá de nuevo al alma sino cuando adquiere el hábito de la unión.

TEOREMA
Sobre la causa de la unión con el entendimiento agente.

Esa unión tiene por causa una facultad lejana: la inteligencia material; una facultad que adquiere: la inteligencia *habitus*, y una facultad completamente preparada, a la cual pertenece orientar al alma, cuando lo desea, hacia el lado de la iluminación por una disposición sólidamente establecida; se la llama inteligencia en acto.

TEOREMA
Todo ser inteligente es inteligible. De una manera general, todo ser inmaterial puede conocer.

Sabrás que todo ser que conoce algún objeto, conoce por medio de una potencia próxima al acto que ella conoce ese objeto, y por lo mismo ella conoce relativamente a sí mismo. Por tanto, a todo ser que conoce alguna cosa, pertenece el conocerse a sí mismo. Y a la quidididad de todo lo que es conocido, pertenece el estar en conexión con otro inteligible; por eso es además conocida à la vez con todo otro objeto distinto de ella.

Libro de teoremas y avisos,
«Nota sobre el alma terrestre y el alma celeste».
Los filósofos medievales. Selección de textos, I.

Ejercicios y actividades

1. ¿Cómo describe Avicena cada una de las siguientes facultades del alma racional: «inteligencia práctica», «inteligencia especulativa», «inteligencia en acto», «inteligencia *habitus*», «inteligencia adquirida», «inteligencia material», «entendimiento (o inteligencia) activo(a) o agente»?

2. ¿Cómo caracteriza Avicena la relación de las almas particulares con el intelecto agente?

3. Relaciona este texto con el texto 1.

4. Analiza semánticamente los términos «intención» «extrínseca», «substancia», «hábito», «quididad».

AVERROES

TEXTO 3: INTERPRETACIÓN DE LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL INTELECTO AGENTE

Por eso, hay que pensar lo que ya ha aparecido por la exposición de Aristóteles, que en el alma hay dos partes del entendimiento, de las cuales una es recipiente, cuya naturaleza ha sido declarada aquí, y la otra, agente, y es aquello que hace que las intenciones que están en la facultad imaginativa muevan en acto al entendimiento material después que lo movían en potencia, como aparecerá después en el texto de Aristóteles, y que esas dos partes no son generables ni corruptibles; y que el agente es respecto del recipiente como la forma respecto de la materia, como se explicará después.

Y por eso pensó Temistio que nosotros somos el entendimiento agente, y que el entendimiento especulativo no es más que la continuación del entendimiento agente sólo con el entendimiento material. Pero no es así, sino que hay que pensar que en el alma hay tres partes del entendimiento, una de las cuales es el entendimiento que recibe, la otra es el eficiente y la tercera el que es lo hecho. Y dos de estas tres partes son eternas, a saber, el agente y el que recibe, y la tercera es generable y corruptible en un sentido, y en otro, eterna.

En efecto, como nuestra opinión, de resultas de esta discusión, ha sido que el entendimiento material es único para todos los hombres, y también hemos opinado,

por eso, que la especie humana es eterna, como se ha expuesto en otros sitios, es preciso que el entendimiento material no esté despojado de los principios naturales comunes a toda la especie humana, es decir, de las primeras proposiciones y de las formaciones singulares comunes a todos, pues esos objetos conocidos son únicos por lo que hace al sujeto recipiente, y muchos por lo que hace a la intención recibida.

Así pues, en el modo en que son únicas, son necesariamente eternas, ya que la existencia no se aleja del sujeto recibido, a saber, del motor, que es la intención de las formas imaginadas, y no hay impedimento por parte del recipiente. La generación, pues, y la corrupción no se da en ellos sino en razón de la multitud que les sobreviene, no por el modo según el cual son únicas. Y por eso, cuando respecto de algún individuo ha sufrido corrupción algún objeto de los primeros entendidos por la corrupción de su sujeto por medio del cual está unido con nosotros y es verdadero, es preciso que ese objeto entendido no sea simplemente corruptible, sino corruptible por respecto a cada individuo. Y de esta manera podemos decir que el entendimiento especulativo es único en todos...

Comentario al De anima *de Aristóteles.*
Los filósofos medievales. Selección de Textos, I,
BAC, Madrid, 1979.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. Señala las diferencias entre la caracterización del intelecto material efectuada por Averroes y la efectuada por Avicena en el texto anterior.

3. Averigua quién era Temistio.

4. Analiza semánticamente los términos «recipiente», «generable» y «corruptible».

AGUSTÍN DE HIPONA

TEXTO 4: LA TEORÍA DE LA ILUMINACIÓN

Y ahora, según nos permite el tiempo, recibe sobre Dios alguna enseñanza derivada de aquella analogía de las cosas sensibles. Inteligible es Dios, y al mismo or-

den inteligible pertenecen aquellas verdades o teoremas de las artes; con todo difieren mucho entre sí. Porque visible es la tierra, lo mismo que la luz; pero aquélla no puede verse si no está iluminada por ésta. Luego tampoco lo que se enseña en las ciencias y que sin ninguna hesitación retenemos como verdades certísimas, se ha de creer que podemos entenderlo sin la radiación de un sol especial. Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina, de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y resplandece en el conocimiento, que hace inteligibles las demás cosas.

Soliloquios, I, 8, 15.
SAN AGUSTÍN, *Obras*, I, BAC, Madrid, 1946.

Ejercicios y actividades

1. Analiza semánticamente los términos «analogía», «hesitación», «esplende».
2. Expón, siguiendo el texto, la teoría agustiniana de la iluminación.

ROGER BACON

TEXTO 5: UN EJEMPLO DE «AGUSTINISMO AVICENIZANTE»

Ciertamente, el alma es denominada posible por aquellos (filósofos) porque por sí misma es incapaz de alcanzar las ciencias y las virtudes, y las recibe de otra parte (el intelecto agente)... Y, según los filósofos más importantes, este intelecto agente no es una parte del alma, sino que es otra substancia intelectiva separada esencialmente del intelecto posible; y esto es necesario de acuerdo con la creencia antes expuesta, que enseña que la filosofía se produce por iluminación divina... Y (además) Agustín dice en los *Soliloquios* y en otros lugares que el alma racional está sujeta, en las iluminaciones e influencias en todos los asuntos, al único Dios.

Opus Maius, pars II, c.V.
Londres, 1733, trad. del ed.

Ejercicios y actividades

1. ¿En qué fragmento del texto se refleja la influencia de Avicena?

2. ¿Con qué realidad identifica Bacon el intelecto agente?

BUENAVENTURA

TEXTO 6: UNA INTERPRETACIÓN CONCILIADORA DE LA TEORÍA DE LA ILUMINACIÓN

Para el conocimiento de certeza del entendimiento, incluido el del viador, se requiere que en alguna manera se aproxime o llegue a tocar la razón eterna como razón reguladora y motiva, y esto no en cuanto sola y en su claridad, sino juntamente con la razón propia creada, y esto como en un espejo y enigma.

Para la inteligencia de lo dicho ha de advertirse que cuando se afirma que todo lo que es conocido con certeza, es conocido en la luz de las razones eternas, puede entenderse de tres maneras: la primera, que al conocimiento cierto concurre la evidencia de la luz eterna como única y total razón de conocer. Esta interpretación no es recta, pues según ella no habría otro conocimiento de las cosas sino en el Verbo; en cuyo caso el conocimiento del viador no se distinguiría del conocimiento del bienaventurado; el conocimiento en el Verbo, del conocimiento en la realidad propia; el conocimiento de la ciencia, del de la sabiduría; el natural, del gratuito, ni el racional del revelado, todo lo cual, siendo falso, en manera alguna puede ser sostenido. Llevados de esta opinión, algunos defendieron que nada es conocido con certeza sino en el mundo arquetípico e inteligible, como los primeros académicos, de donde nació el error, según dice San Agustín (*Contra Académicos*, libro II), que en realidad nada se conoce, como sostuvieron los académicos nuevos, ya que aquel mundo inteligible permanece siempre oculto a las inteligencias humanas. Por lo cual, pretendiendo sostener la primera opinión, vinieron a caer en manifiesto error, porque el error que en los principios es pequeño, es grande en las conclusiones.

La segunda manera de entender es que la razón eterna interviene necesariamente en el conocimiento cierto, mas sólo con su influencia, de suerte que el cognoscente al conocer no alcanza la razón eterna misma, sino solamente su influencia. Esta interpretación es insuficiente según San Agustín, quien con expresas palabras y razones demuestra que la inteligencia en el conocimiento cierto es regulada por las reglas inmutables y eternas, las cuales obran no por medio de un hábito impreso en la mente, sino por sí mismas en cuanto están sobre ella en la verdad eterna. Por consiguiente,

decir que nuestra mente al conocer no alcanza más allá de la influencia de la luz increada es decir que se engañó San Agustín, pues no es fácil interpretar sus palabras en este sentido; y es absurdo decir semejante cosa de tan gran Padre y Doctor, el más auténtico de todos los expositores de la Sagrada Escritura.

Además, la influencia de la luz eterna o es la general, por la que Dios influye en todas las creaturas, o la especial, como influye por la gracia. Si es la influencia general, luego Dios no debería llamarse con más propiedad dador de la sabiduría que fecundador de la tierra, ni se diría que más propiamente procede de él la ciencia que el dinero; si la especial, cual es la de la gracia, seguiríase que todo conocimiento es infuso y ninguno adquirido o innato, todo lo cual es absurdo.

Hay, por lo tanto, una tercera manera de entender, que ocupa el término medio entre las dos dichas, a saber, que para el conocimiento cierto necesariamente se requiere la razón eterna como regulante y motiva, mas no sola y en su claridad total, sino juntamente con la razón creada y cointuida parcialmente por nosotros según las condiciones del estado de vía.

Esto es lo que San Agustín insinúa en el libro XIV *De Trinitate*, capítulo 15: «Es advertido el impío que se convierta a Dios, como a la luz aquella por la que aun cuando se desviaba de ella, era en cierto modo alcanzado. De ahí, en efecto, que aun los impíos no sólo piensan en la eternidad, mas también muchas cosas reprenden y alaban con justicia en las costumbres de los hombres». Donde añade que esto lo hacen mediante las reglas que «están escritas en el libro de la luz, que es la verdad». Que nuestra mente alcance de algún modo en el conocimiento cierto aquellas reglas y razones inmutables, lo exige necesariamente tanto la excelencia del acto de conocer como la dignidad del sujeto que conoce.

En primer lugar, la excelencia del conocimiento, porque no puede existir conocimiento cierto si no lleva consigo inmutabilidad por parte del objeto conocido e infalibilidad por parte del sujeto cognoscente; mas la verdad creada no es simple, sino supositivamente inmutable; igualmente tampoco la luz de la creatura es infalible por su propia virtud, porque tanto la una como la otra son creadas y han pasado del no ser al ser. Por consiguiente, si para la plenitud del conocimiento se ha de recurrir a la verdad del todo inmutable y estable y a la luz del todo infalible, es necesario que en tal conocimiento se recurra al arte supremo como a la luz y a la verdad, luz que otorga infalibilidad al que conoce, verdad que confiere inmutabilidad a lo conocido.

Por lo cual, siendo triple el ser que tienen las cosas —a saber, en la mente humana, en su propia entidad y en el arte eterno—, no basta al alma para el conocimiento cierto la verdad de las cosas según el ser que tienen en sí mismas ni en su entidad propia, porque entrambos son mudables, si de algún modo no los alcanza en el ser que tienen en el arte eterno.

Lo mismo exige la dignidad del que conoce. Teniendo el espíritu racional una

porción superior de la razón y otra inferior, así como no basta para la plenitud del juicio deliberativo práctico la porción inferior sin la superior, tampoco para la plenitud del juicio de la razón especulativa. Esta porción superior es aquella en la que reside la imagen de Dios, la cual no sólo se adhiere a las reglas eternas, mas también por ellas juzga y define cuanto con certeza define; esto le compete por su dignidad de imagen de Dios.

La creatura dice referencia a Dios como vestigio, imagen y semejanza. En cuanto vestigio, la creatura se relaciona con Dios como con su principio; en cuanto imagen, como con su objeto; en cuanto semejanza, como con don infuso. Por lo tanto, toda creatura que procede de Dios es vestigio; es imagen la que conoce a Dios, y semejanza tan sólo aquella en la que mora Dios. Según este triple grado de referencia, es también triple el grado de la divina cooperación.

Cuestiones disputadas sobre la ciencia de Cristo, IV.
SAN BUENAVENTURA, *Obras*, II, BAC, Madrid, 1946.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.
2. Analiza semánticamente los términos «motiva», «arquetípico», «infuso», «infalible», «arte (eterno)», «vestigio», «regulante», «cointuida».
3. ¿Cómo concibe Buenaventura la teoría agustiniana de la iluminación?
4. ¿Quiénes son los «académicos nuevos» que se mencionan en el texto?
5. Identifica el Verbo de que se habla.

TEXTO 7: PARA COMPRENDER, EL INTELECTO CREADO NECESITA LA LUZ DEL INTELECTO DIVINO

6. Cristo es, además, Maestro del conocimiento por la razón, en cuanto es la verdad. Para el conocimiento científico se requiere necesariamente que la verdad sea inmutable por parte del objeto a conocer y que haya certeza infalible por parte del sujeto que conoce. Todo lo que se conoce científicamente, debe ser, pues, necesario en sí mismo y cierto para el que conoce. Sólo tenemos el conocimiento este cuando hemos hallado la razón de ser de una cosa y sabemos que es imposible sea de otra manera.

7. Por parte del objeto a conocer se requiere, pues, verdad inmutable. Ahora bien: esta condición no se cumple propiamente en las cosas creadas, porque todo lo creado es inconstante y mudable, sino sólo en la verdad que crea, la cual goza de perfecta inmutabilidad...

Por lo que San Agustín, en el libro segundo *De libero arbitrio*, dice: «En manera alguna podrás negar la existencia de la verdad inconmutable que encierra en sí todas aquellas cosas que son inconmutablemente verdaderas y que yo no puedo decir que sea tuya, ni mía, ni de otro hombre cualquiera, pero que está presente y se comunica, en general, a todos los que ven alguna verdad inconmutable». Lo mismo afirma en el libro catorce *De Trinitate*. Cuando los impíos ven las normas según las cuales debe vivir cada uno: «¿Dónde las ven? No las ven en su propia naturaleza, pues las verían con su mente, y su mente es mudable, mientras las normas aparecen inmutables, como puede comprobarlo cualquiera; tampoco pueden verlas en el hábito de su mente, ya que son normas de justicia y sus mentes consta que son injustas. ¿Dónde, pues, están escritas estas normas por las cuales el injusto ve lo que es justo y el que no las observa ve que las debería observar? ¿Dónde han de estar escritas sino en el libro de aquella luz, que se llama la verdad, de la que es transcrita toda ley justa y por la cual se comunica la justicia al corazón del hombre no de un modo pasajero, sino como dejando huellas?» Esto mismo se lee en el libro *De vera Religione*, en el libro sexto de *De Musica* y en el libro de las *Retractaciones*.

9. En segundo lugar, para esta clase de conocimiento se requiere certeza por parte del sujeto que conoce. Esta certeza no puede darse por parte del que puede engañarse, ni por aquella luz que puede oscurecerse. La luz que no puede oscurecerse no es propia de la inteligencia creada, sino de la Sabiduría increada, que es Cristo... en la Sabiduría: «Él mismo me dio la verdadera ciencia de las cosas existentes para que yo conozca la constitución del mundo, y las virtudes de los elementos, el principio y el fin y el medio de los tiempos». Y después: «Pues la sabiduría, que es el artífice de todas, me instruyó». Y añade la razón: «Siendo como es una exhalación de la virtud de Dios o como una pura emanación de la gloria de Dios omnipotente, por lo que no tiene lugar en ella ninguna cosa manchada. Como que es el resplandor de la luz eterna, y un espejo sin mancilla de la majestad de Dios, y una imagen de su bondad. La cual es más hermosa que el sol, y sobrepuja a todo el orden de las estrellas, si se compara con la luz le hace muchas ventajas. Ella, pues, abarca fuertemente de un cabo a otro todas las cosas y las ordena todas con suavidad» (Sap 7,17ss). Por lo que decía San Juan: «Era la luz verdadera que alumbra a todo hombre...», añadiendo la *Glosa*: «Que no es luz verdadera la que no luce por sí, sino por otra».

10. Por consiguiente, no basta la luz del entendimiento creado para comprender una cosa cualquiera sin la luz del Verbo eterno. Por eso dice San Agustín en el primer libro de los *Soliloquios*: «De la misma manera que en el sol podemos distinguir tres cosas: que existe, que brilla, que ilumina; así también en el Dios invisible distinguimos tres aspectos: que existe, que entiende y hace que las otras cosas sean entendidas». Y dice poco antes que «así como la tierra no puede verse si no está ilumi-

nada, asimismo lo que se enseña en las ciencias, aunque todo el mundo que lo comprende afirma ser verdadero sin ninguna duda, es de creer que no podría comprenderse si no fuera iluminado por aquella especie de sol». Lo mismo viene a decir en el libro doce *De Trinitate*, capítulo último, hablando de aquel niño que respondía con acierto sobre cuestiones de geometría sin haber tenido maestro; rechazando la explicación platónica de que las almas, antes de ser infundidas en los cuerpos, conocen todas las ciencias, afirma no ser esto verdad, sino que «más bien es de creer, dice, que la naturaleza de la mente humana fue hecha de tal manera que, por disposición del Creador, esté naturalmente ordenada a las cosas inteligibles, la cuales ve en cierta luz incorpórea, del mismo modo que con los ojos de la carne ve las cosas que caen bajo la luz corporal, para la que tiene el hombre, por la creación, capacidad y aptitud».

16. Es evidente, además, quién sea el autor y el doctor: Cristo, que es el director y el fautor de nuestra inteligencia no sólo de una manera general, como lo es en todas las obras de la naturaleza, ni tampoco de una manera tan especial, como en las obras de la gracia y virtud meritoria, sino de una manera intermedia. Para que esto se entienda rectamente, es de notar que en las creaturas se dan tres maneras de conformidad con Dios. Algunas se conforman con Dios como vestigio, otras como imagen, otras como semejanza. El vestigio indica relación con Dios en cuanto es principio causal; la imagen, no sólo en cuanto Dios es principio causal, sino también en cuanto es el objeto que mueve, pues el alma es imagen de Dios, como dice San Agustín en el libro XIV *De Trinitate*, en cuanto es capaz de él y puede ser participante suyo; es decir, por el conocimiento y por el amor. La semejanza dice relación a Dios no sólo como principio y objeto, sino también a manera de don infuso.

17. En aquellas operaciones de la creatura que le son propias como vestigio, como son, en general, las acciones naturales, Dios coopera como principio y causa. Mas en aquellas que le son propias en cuanto imagen, como son las operaciones intelectuales con las cuales el alma percibe la verdad inmutable, coopera como objeto y razón motriz. Y en aquellas que le son propias en cuanto semejanza, como son las operaciones meritorias, coopera como por don infuso por la gracia. Por eso dice San Agustín en el libro octavo *De civitate Dei:* «Dios es la causa del ser, la razón del entender y el orden del vivir». Que sea la razón del entender, hay que interpretarlo rectamente: no que sea la razón única, ni de una manera clara, ni tampoco la razón total.

18. Pues, si fuera la razón única, no habría distinción entre el conocimiento de la ciencia y el de la sapiencia, ni entre el conocimiento en el Verbo y el conocimiento genérico. Además, si fuera la razón de una manera clara y abierta, no habría distinción entre el conocimiento del viador y el del comprensor; lo cual es falso, porque el del comprensor es cara a cara, y el de viador es como por un espejo y entre misterios, puesto que nuestro conocer como viadores no se realiza sin el concurso del fantasma.

Finalmente, si fuera la razón total, no necesitaríamos la especie ni su recepción

para conocer las cosas, lo cual vemos que es falso, porque el que pierde un sentido pierde también el conocimiento correspondiente. Por consiguiente, aunque el alma, según San Agustín, esté ensalzada con las leyes eternas, porque en cierto modo alcanza la luz de estas leyes por medio de la agudeza suprema del entendimiento agente y de la parte superior de la razón, con todo, es también verdadero lo que dice el Filósofo, que el conocimiento se origina en nosotros por vía de los sentidos, de la memoria y de la experiencia; y por estos medios se forma en nosotros el concepto universal, que es el principio del arte y de la ciencia. Y de ahí que, al trasladar Platón toda la certeza de nuestro conocimiento al mundo inteligible o de las ideas, fue justamente reprendido por Aristóteles; no porque dijo que las ideas eran las razones eternas, pues en esto mismo le alaba San Agustín, sino porque, desdeñando el mundo sensible, quiso reducir toda la certeza del conocimiento a aquellas ideas; y al hacer esto, aunque parecía afianzar el camino de la sabiduría, que procede según las razones eternas, de hecho destruía el camino de la ciencia, que procede según las razones creadas, cuyo camino, por otra parte, afianzaba Aristóteles, desdeñando aquel otro superior.

Así que parece habérsele concedido a Platón, a diferencia de los otros filósofos, el lenguaje de la sabiduría, y a Aristóteles, el de la ciencia. Aquel miraba señaladamente hacia lo alto; éste, en cambio, hacia lo bajo principalmente.

Cristo, maestro único de todos.
SAN BUENAVENTURA, *Obras*, I, BAC, Madrid, 1945.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. Analiza semánticamente los términos «fautor», «razón motriz», «comprensor», «viador».

3. ¿Qué función otorga Buenaventura al intelecto agente y a la teoría aristotélica de la abstracción?

4. Relaciona este texto con el anterior.

5. Analiza la posición de Buenaventura respecto a Platón, Aristóteles y Agustín.

TEXTOS 8 Y 9: LA TEORÍA DE LA ABSTRACCIÓN

¿El conocimiento intelectual proviene de la cosas sensibles?

Sobre esta cuestión hubo entre los filósofos tres opiniones. Demócrito estableció, según refiere San Agustín, que «la única causa de cada uno de nuestros conocimientos consiste en que vengan y entren en nuestras almas las imágenes de los cuerpos en que pensamos». Y Aristóteles también dice que, según Demócrito, el conocimiento se verifica por «imágenes y emanaciones». — El fundamento de esta opinión está, como dice Aristóteles, en que tanto Demócrito como los antiguos naturalistas no establecían diferencia entre el entendimiento y el sentido. De aquí que, como el sentido es inmutado por el objeto sensible, creyeron, en consecuencia, que todos nuestros conocimientos se verificaban por solo esta inmutación producida por las cosas sensibles. La cual, según Demócrito, se realiza por emanaciones de imágenes.

Platón, en cambio, distinguía el entendimiento de los sentidos, siendo aquél una facultad inmaterial que para su acto no se servía de ningún órgano corporal. Y como lo incorpóreo no puede ser inmutado por lo corporal, dedujo que el conocimiento intelectual no se verifica por la modificación que los objetos sensibles producen en el entendimiento, sino por participación de las formas inteligibles separadas, según ya dijimos. También dotó a los sentidos de cierta virtualidad propia, por lo cual ni ellos mismos, al ser como una facultad espiritual, son inmutados por los objetos sensibles, que sólo afectan a los órganos sensoriales, por cuya alteración es excitada de alguna manera el alma en orden a formar en sí misma las especies de los objetos sensibles. Y a esta opinión parece aproximarse San Agustín cuando dice que «no es el cuerpo el que siente sino el alma por el cuerpo, del cual se sirve como de mensajero para formar en sí misma lo que de fuera se le notifica». Así, pues, según la doctrina de Platón, ni el conocimiento intelectual procede del sensible, ni siquiera el sensible procede totalmente de los objetos sensibles; sino que éstos excitan al alma sensitiva a sentir, y, a su vez, los sentidos estimulan al alma intelectiva a entender.

Aristóteles, por su parte, tomó un camino intermedio. Admite, con Platón, que el entendimiento es distinto del sentido; pero el sentido no ejerce su operación propia sin que intervenga en ella el cuerpo; de modo que el sentir no es un acto exclusivo del alma, sino del compuesto. Y lo mismo afirma de todas las operaciones de la parte sensitiva. Mas, no habiendo inconveniente en que los objetos sensibles que se hallan fuera del alma produzcan algún efecto en el compuesto, Aristóteles conviene con Demócrito en que las operaciones de la parte sensitiva son causadas por impresiones de los objetos sensibles en el sentido, no a modo de emanación, como decía Demócrito, sino mediante una operación. Demócrito, en efecto, suponía que todas las acciones son debidas a la movilidad de los átomos. — Aristóteles afirmaba que el entendi-

miento ejecuta su operación sin intervención del cuerpo. Nada corpóreo puede influir en un ser incorpóreo. Por eso, según Aristóteles, no basta la mera impresión de los cuerpos sensibles para que se produzca la operación intelectual, sino que se requiere algo más noble, porque, como él mismo dice, «el agente es más noble que el paciente». Pero no en el sentido de que la operación intelectual sea producida en nosotros por el solo influjo de ciertos seres superiores, como afirmaba Platón; sino en cuanto que un agente superior y más noble, que llama entendimiento agente, y del cual ya hemos hablado, hace, mediante la abstracción, inteligibles en acto las imágenes recibidas por los sentidos.

Resulta de aquí, por tanto, que la operación intelectual es causada por los sentidos en lo que concierne a las imágenes. Pero como éstas no pueden inmutar al entendimiento posible, sino que necesitan del entendimiento agente para hacerse inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien en cierto modo materia de la causa.

Suma teológica, I, c. 84, a. 6.
BAC, Madrid, 1947 y ss.

¿Nuestro conocimiento conoce las realidades corpóreas y materiales por abstracción?

Según ya dijimos, el objeto cognoscible guarda proporción con la facultad cognoscitiva. Ahora bien, hay tres grados en la facultad cognoscitiva. Existe, en efecto, una facultad, el sentido, que es acto de un órgano corporal. Por eso el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto existente en la materia corporal. Y como esta materia es principio de individuación, por eso las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades particulares. — Hay otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida en modo alguno a la materia corpórea; tal es el entendimiento angélico. El objeto de esta facultad cognoscitiva es, en consecuencia, la forma subsistente sin materia; pues aunque conozca las realidades materiales, es viéndolas en las inmateriales, ya sea en sí mismo o en Dios. — El entendimiento humano ocupa un grado intermedio; pues no es acto de ningún órgano corporal; pero, en cambio, es una facultad del alma, que, como ya probamos, es forma de un cuerpo. Y por eso le es propio el conocimiento de forma que existe individual en la materia corporal, aunque no del modo como está en la materia. Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. Es preciso, por tanto, afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, contrariamente a los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales.

Platón, en cambio, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano, y no a que está de algún modo unido a un cuerpo, afirmó que su objeto son

las ideas separadas, y que entendemos, no abstrayendo, sino más bien participando de las realidades abstractas, según ya notamos.

El entendimiento agente no sólo ilumina las imágenes, sino también por su propia virtud abstrae de ellas las especies inteligibles. Las ilumina, en efecto, porque así como el sentido se perfecciona en su virtud por su unión a la facultad intelectual, así también las imágenes se hacen, por virtud del entendimiento agente, aptas para que de ellas puedan abstraerse las especies inteligibles. Y abstrae estas especies inteligibles de las imágenes, por cuanto, en virtud del entendimiento agente, podemos considerar las naturalezas específicas de las cosas sin sus determinaciones individuales, siendo informado el entendimiento posible por las semejanzas o representaciones de esas naturalezas.

Suma teológica, I, c. 85, a. 1.
BAC, Madrid, 1947 y ss.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente los contenidos de ambos textos y relaciónalos.
2. ¿En qué consiste, según Tomás, el proceso de abstracción?
3. ¿En qué difieren, según el autor, las posiciones de Platón y Aristóteles frente al problema del conocimiento?
4. ¿Te parece que la diversidad existente entre las gnoseologías de Aristóteles y Platón está relacionada con la diversidad existente entre sus ontologías? ¿Crees que sucede lo mismo en lo que se refiere a la diversidad entre las gnoseologías de Buenaventura, Tomás y los agustinianos avicenizantes? Razónalo.

TEXTO 10: EN TORNO A LA TEORÍA DE LA ILUMINACIÓN

Dificultad

8. Dice Agustín en el lib. 83 de las *Cuestiones* (cuest. 9, al principio): «Todo lo que alcanza el sentido corporal es cambiante sin intermisión. Pero no puede ser aprehendido lo que se muda sin intermisión alguna. Así pues, no tiene que ser esperada de los sentidos del cuerpo la sinceridad de la verdad». Y añade después: «No hay nada sensible que no tenga algo de semejante a lo falso, de modo que no pueda ser confundido. Así pues, y puesto que nada puede percibirse, si no es discernido de lo falso, no hay juicio sobre la verdad que consista en los sentidos. Así pues, prueba que

no podemos juzgar por las cosas sensibles acerca de la verdad, tanto por razón de que son mudables, como porque tienen algo de semejante a lo falso. Pero es también algo que conviene a toda criatura. Luego, no podemos juzgar de la verdad por nada creado. Pero juzgamos de la verdad según el entendimiento agente, luego, éste no es algo creado».

Respuesta [...]

8. Juzgar de la verdad por medio de algo se dice en dos sentidos. O bien como medio, así como juzgamos de la verdad de las conclusiones por los principios y de las cosas reguladas por su regla o norma, y en este sentido proceden los argumentos que da Agustín. Pues lo que es mudable y lo que es a semejanza de otra cosa no puede ser norma infalible de verdad. De otro modo se dice que juzgamos por algo sobre alguna verdad refiriéndonos a la facultad o virtud de juzgar; y de este modo juzgamos sobre la verdad por el entendimiento agente.

Sin embargo, para investigar más profundamente la intención de Agustín y qué es lo verdadero acerca de esto, hay que tener en cuenta que algunos filósofos antiguos, que no reconocían otra facultad cognoscitiva fuera de los sentidos, ni otros entes más que los sensibles, dijeron que no podemos tener certeza alguna sobre la verdad; y esto por dos razones. En primer lugar, porque afirmaban que lo sensible siempre está en devenir, y que nada hay estable en las cosas. En segundo lugar, porque vemos que algunos juzgan diversamente acerca del mismo objeto, así de un modo juzga el que está en vigilia que el que sueña; y diversamente el sano que el enfermo. Y no puede tomarse algo por lo que se discierna quién de ellos juzga más verdaderamente, porque cada uno tiene una semejanza de verdad. Y éstas son las dos razones que Agustín aduce, y por las que los antiguos dijeron que la verdad no puede ser conocida por nosotros.

Por lo que Sócrates, desesperando de alcanzar la verdad de las cosas, se dedicó totalmente a la filosofía moral. Platón, su discípulo, consiente con los antiguos filósofos en que lo sensible está siempre en cambio y flujo, y que el sentido no tiene acerca de lo sensible un juicio cierto sobre las cosas; para establecer la certeza de la ciencia, afirmó, por una parte, las especies de las cosas separadas de lo sensible e inmutable, sobre las que afirmó que era la ciencia, por otra parte, puso en el hombre una virtud cognoscitiva superior al sentido, a saber, la mente o entendimiento, que dijo que era iluminada por cierto superior sol inteligible, así como la vista es iluminada por el sol visible.

Pero Agustín, habiendo seguido a Platón cuanto lo permitía la fe católica, no afirmó que las especies de las cosas eran por sí subsistentes, sino que en su lugar puso las razones de las cosas en la mente divina, y sostuvo que por ellas juzgamos sobre las cosas según el entendimiento iluminado por la luz divina: pero no de manera que veamos las mismas razones divinas, pues esto sería imposible, a no ser que viésemos la esencia de Dios; sino según que aquellas razones supremas imprimen en nuestras mentes. Y así también Platón dijo que las ciencias eran sobre las especies separadas,

no porque éstas mismas fuesen vistas; sino según que nuestra mente, participando de ellas, tiene ciencia de las cosas. Por lo que en cierta glosa, sobre aquello del salmo 11: *Han sido disminuidas las verdades por los hijos de los hombres*, se dice que, al modo como en muchos espejos se reflejan muchas imágenes de un mismo rostro, así resultan muchas verdades en nuestras mentes procedentes de una sola verdad primera.

Pero Aristóteles *(De Anima*, II) procedió por otro camino. Pues, en primer lugar, pone de manifiesto, de múltiples modos, que en lo sensible hay algo estable. En segundo lugar, muestra que el juicio del sentido es verdadero acerca de los sensibles propios, pero se engaña acerca de los sensibles comunes, y todavía más acerca de los sensibles *per accidens*. En tercer lugar, afirma que por encima de los sentidos está la virtud intelectiva, que juzga sobre la verdad, no por algunos inteligibles que existan fuera del alma, sino por la luz del entendimiento agente, que hace los inteligibles. Y no importa mucho el que se diga que de Dios participan los mismos inteligibles, o bien que de él se recibe la luz que hace los inteligibles.

Cuestiones disputadas, Sobre las criaturas espirituales,
cuestión única, a. 10.
CANALS, F., *Textos de los grandes filósofos*,
Ed. Herder, Barcelona, 1976.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. Compáralo con los dos textos de Buenaventura sobre la iluminación (6 y 7).

3. ¿Quién o quiénes interpretan a Agustín de la manera que se hace patente en la «Dificultad»?

TEXTO 11: NECESIDAD DEL INTELECTO AGENTE

Según la opinión de Platón, no hay necesidad alguna de un entendimiento agente que haga a las cosas inteligibles en acto, sino, a lo más, para suministrar luz inteligible al sujeto que entiende, como luego explicaremos. Platón suponía, en efecto, que las formas de los seres naturales subsisten sin materia y, en consecuencia, que son de suyo inteligibles, ya que una cosa es inteligible en acto por el solo hecho de ser inmaterial. Las llamaba «especies» o «ideas», por participación de las cuales decía que se forma la materia corporal, de modo que los seres individuales queden constituidos en sus propios géneros y especies; incluso nuestro entendimiento, con el fin de poder alcanzar el conocimiento de los géneros y especies de las cosas.

Pero como Aristóteles no admite que las formas de los seres naturales subsistan sin materia, y como, por otra parte, las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, síguese que las naturalezas o formas de las cosas sensibles que entendemos no son inteligibles en acto. Mas nada pasa de la potencia al acto si no es mediante algún ser en acto, al modo como el sentido es puesto en acto por lo sensible en acto. Es preciso, por tanto, admitir en el entendimiento una facultad que haga a las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales. De aquí la necesidad de admitir el entendimiento agente.

Suma teológica, I, c. 79, a. 3.
BAC, Madrid, 1947 y ss.

Ejercicios y actividades

1. Expón brevemente como Tomás justifica la necesidad del intelecto agente y analiza detalladamente esta justificación.

El intelecto agente no es una substancia separada y única. existen tantos intelecto agentes como almas

TEXTO 12

Respuesta. La solución a esta cuestión se desprende de lo que acabamos de decir. Pues si el entendimiento agente no fuese algo propio del alma, sino una substancia aparte, sería uno mismo para todos los hombres; y así lo entienden los que sostienen la unidad de este entendimiento. — Mas, si es propio del alma, como una potencia suya, es necesario afirmar que hay tantos entendimientos agentes como almas, las cuales se multiplican, como anteriormente hemos dicho, según se multiplican los hombres. Pues no es posible que una potencia numéricamente la misma lo sea de distintos sujetos.

Soluciones. 1. El Filósofo prueba que el entendimiento agente está separado, por el hecho de que también lo está el posible, ya que, como él mismo afirma, «el agente es más noble que el paciente». Mas del entendimiento posible se dice que está separado porque no es acto de ningún órgano corporal. Y en este mismo sentido se dice que el entendimiento agente está «separado», no como si fuese una substancia separada.

2. El entendimiento agente produce el universal mediante abstracción de la materia. Mas para esto no se requiere que sea el mismo en todos los que tienen enten-

dimiento, sino que en todos sea una misma su actitud con respecto a todas las cosas de las cuales abstrae el universal, con respecto a las cuales el universal es uno. Y esto le compete al entendimiento agente por cuanto es inmaterial.

Suma teológica, I, c. 79, a. 5.

TEXTO 13

Es absolutamente imposible que el entendimiento sea uno solo para todos los hombres. Esto no ofrece duda si suponemos con Platón que el hombre es su mismo entendimiento; porque, si el entendimiento de Sócrates y el de Platón fuesen uno mismo, se seguiría que Sócrates y Platón son el mismo hombre, sin otra distinción entre ellos que la establecida por elementos ajenos a sus respectivas esencias. La diferencia entre Sócrates y Platón no sería, en este supuesto, mayor que la existente en un hombre por estar en túnica o llevar capa; lo que es totalmente absurdo.

Esta misma imposibilidad se comprueba si afirmamos con Aristóteles que el entendimiento es parte, o potencia, del alma, que es forma del hombre; porque es tan imposible que muchas cosas numéricamente distintas tengan la misma forma, como lo es que tengan el mismo ser, ya que la forma es el principio del ser.

Y la misma imposibilidad se tiene cualquiera que sea el modo como se explique la unión del entendimiento con este o con aquel hombre. En efecto, es indudable que, cuando el agente principal es uno solo y los instrumentos son dos, podemos decir que hay esencialmente un solo agente y varias acciones; como en el caso de que un hombre tocase objetos distintos con cada mano, el que toca es uno, pero los contactos son dos. Si, por el contrario, hay un solo instrumento y varios agentes principales, diremos que hay muchos agentes, pero que la acción es una sola; como si entre muchos arrastran una embarcación tirando de la misma cuerda, los que tiran serán muchos, pero la tracción es una sola. Y si no hubiese más que un solo agente principal y un solo instrumento, diremos que hay un solo agente y una sola acción; como cuando un carpintero golpea con un solo martillo, hay un solo percusor y una sola percusión. — Ahora bien, es evidente que, cualquiera que sea el modo como el entendimiento se une o vincula a este o a aquel hombre, entre cuantas cosas pertenecen al hombre, el entendimiento es indudablemente la principal, puesto que las fuerzas sensitivas obedecen y sirven al entendimiento. Por tanto, si suponemos que dos hombres tienen distinto entendimiento y un mismo sentido, por ejemplo, un solo ojo para ambos, los videntes serían dos, pero una sola la visión. En cambio, si tienen un mismo entendimiento, sea cualquiera la diversidad de cosas que el entendimiento utilice como instrumentos, Sócrates y Platón no serían más que un solo sujeto inteligente. — Y si a esto añadimos que el entender, que es la acción propia del entendimiento, no se realiza mediante ningún otro órgano, sino por el solo entendimiento, tendremos, finalmente, que uno solo es el agente y una sola la acción; o sea, que todos los hombres

son un solo sujeto inteligente y todos tienen la misma acción de entender; con respecto esto último a un mismo sujeto inteligible.

Podría, sin embargo, diferenciarse mi acción intelectual de la tuya por la diversidad de las imágenes sensibles —esto es, porque la imagen de la piedra que hay en mí es distinta de la que hay en ti—, si la imagen misma, en cuanto que es una cosa en mí y otra distinta en ti, fuese forma del entendimiento posible, ya que un mismo agente, obrando según diversas formas, produce distintas acciones, de igual modo que en virtud de las diversas formas de los objetos son distintas las visiones de un mismo órgano visivo. Pero la imagen sensible no es la forma del entendimiento posible, sino la especie inteligible abstraída de esas imágenes. Y en un mismo entendimiento no se abstrae de las distintas imágenes sensibles del mismo orden más que una sola especie inteligible. Como lo demuestra el hecho de que en un mismo hombre puede haber distintas imágenes de piedras, y, sin embargo, de todas ellas no es abstraída más que una sola especie inteligible de piedra por la cual el entendimiento de cada hombre entiende con una sola operación la naturaleza de la piedra, no obstante la diversidad de las imágenes. Por tanto, si todos los hombres tuviesen un mismo entendimiento, la diversidad de las imágenes en ellos no podía establecer distinción entre la operación intelectual de un hombre y la de otro, como se figuraba Averroes. — Resulta, por tanto, de todo punto imposible e incongruente suponer que sea uno solo y el mismo entendimiento para todos los hombres.

Suma teológica, I, c. 76, a. 2.
BAC, Madrid, 1947 y ss.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente los contenidos de ambos textos y relaciónalos entre sí.

2. Relaciona las argumentaciones de Tomás con las que expone Averroes en el texto 3.

3. ¿Cómo interpreta Tomás la referencia de Aristóteles a la «separación» del intelecto agente?

4. Define y relaciona las «imágenes sensibles» y las «especies inteligibles» de las que se habla en el texto 13.

Ejercicios operativos de comprensión

1. La teoría de la abstracción explica:
   a) La adquisición de las formas a partir de las realidades sensibles.
   b) La presencia innata de las formas en el intelecto.
   c) La necesidad del intelecto posible separado.
   d) La necesidad de un intelecto agente único.

2. Según Tomás de Aquino:
   a) Existen tantos intelectos agentes como almas.
   b) Existe un solo intelecto agente.
   c) La iluminación divina hace innecesario el intelecto agente.
   d) La abstracción hace innecesario el intelecto agente.

3. Buenaventura:
   a) Es un agustiniano avicenizante.
   b) Defiende la teoría de la iluminación y niega la de la abstracción.
   c) Defiende la teoría de la abstracción y niega la de la iluminación.
   d) .Completa la teoría de la abstracción con la de la iluminación.

4. Los agustinianos avicenizantes:
   a) Son contrarios a la teoría de la iluminación.
   b) Identifican la abstracción con el conocimiento.
   c) Defienden la teoría del intelecto agente separado.
   d) Defienden la teoría del intelecto posible separado.

5. Todos los agustinianos y los tomistas forman partido común contra la concepción del intelecto agente defendida por:
   a) Avicena.
   b) Maimónides.
   c) Averroes.
   d) Avicebrón.

Indica la verdad o la falsedad de las afirmaciones siguientes:

1. La concepción averroísta del intelecto agente hace posible la fundamentación racional de la creencia en la inmortalidad del alma.

2. Según Buenaventura, el conocimiento proviene de las cosas pero la certeza proviene de Dios.

3. Según Aristóteles, el intelecto agente permite que el intelecto en potencia de saber haga el conocimiento efectivo.

4. Según Avicena, el intelecto posible es único y común a todo el género humano.

5. Según Agustín, el intelecto agente ilumina las formas en el alma y permite, así, el conocimiento de los inteligibles.

III. Dios: las pruebas de su existencia

Las pruebas de la existencia de Dios son, huelga decirlo, uno de los problemas centrales de la metafísica medieval. Las pruebas propuestas durante la Edad Media pueden clasificarse en dos grandes grupos: 1) las pruebas *a priori*, que pretenden concluir la existencia de Dios a partir del análisis de la presencia en el alma de la idea de Dios o de ideas o sentimientos que permitan deducirla, y 2) las pruebas *a posteriori*, que pretenden hacerlo a partir de la experiencia sensible de la realidad exterior. Los agustinianos, aunque no rechazan las pruebas que parten de la experiencia de la realidad exterior, se decantan —como buenos platónicos— por las que se basan en la presencia de la idea de Dios en la interioridad del alma o en su deducción a partir de esta interioridad, siguiendo así, también, las preferencias de Agustín de Hipona.

La principal prueba de la existencia de Dios presentada por Agustín —que es retomada por Buenaventura y sus seguidores— parte, en efecto, de la existencia en el alma de las verdades eternas (verdades que, según él, exigen una realidad externa al alma que sea su fundamento: la Verdad en sí, Dios). De todas maneras, se encuentran también en la obra de Agustín algunas pruebas que parten de la experiencia del mundo exterior, de la manera como la belleza y la disposición de este mundo reclaman un creador, pero tales pruebas se hallan sólo insinuadas y no son tratadas, propiamente, como argumentaciones filosóficas. Agustín, por último, presenta también el argumento que se acostumbra a denominar «del consentimiento universal», según el que el hecho de que todos los hombres (excepto los «degenerados») piensen que existe un ser «algo más excelente y más sublime sin el cual nada existe» permite concluir que Éste existe realmente. Este argumento repercutió, sin duda, en la formulación de uno de los argumentos más influyentes y discutidos de la historia de la filosofía: el «argumento ontológico», expuesto por primera vez por Anselmo de Canterbury en su *Proslogion*.

El esquema del argumento ontológico es el siguiente: la idea de Dios es la del Ser perfectísimo, superior en perfección a cualquier otro ser. En ella debe estar incluida la existencia, que es también una perfección. Pues, si no estuviese incluida, cabría pensar en otro ser más perfecto aún, que, además, incluyera la existencia. Es decir, que si la idea de Dios no nos representase un ser real, envolvería una contradicción, porque correspondería a un Ser perfectísimo (por definición) y a un ser no perfectísimo (por defecto de la existencia). Dios, por tanto, ha de ser un ser real, desde el momento en que su idea se encuentra en nuestra mente.

Entre los autores medievales, Buenaventura y, en general, todos los agustinianos admitieron el argumento anselmiano. Tomás de Aquino, en cambio, lo rechazó junto con todas las pruebas *a priori*. Posteriormente, el argumento fue aceptado, con más o menos matices, por Descartes, Leibniz, Malebranche y Hegel, y rechazado por Gassedi, Locke, Hume y Kant. Se podría afirmar, a grandes rasgos, que los seguidores de la línea platónico-agustiniana presuponen la presencia en el alma de una idea innata del Ser perfecto, idea que conciben a manera de un sello con la imagen de Dios impresa en el alma mediante la iluminación. Tomás y los tomistas, en cambio, que eran contrarios —como hemos visto en el capítulo anterior— a la teoría de la iluminación y estaban convencidos de que todo conocimiento empieza por la experiencia de la realidad sensible, no podían aceptar el argumento ontológico ni cualquier otro que partiera de la presencia en el alma de la idea innata de Dios. Por ello, todas sus pruebas de la existencia de Dios parten de la experiencia de la realidad exterior y se fundan, sobre todo, en consideraciones en torno a las relaciones causales que pueden encontrarse en esta realidad.

Para Tomás de Aquino, Dios, infinito e invisible, es demostrable por sus efectos finitos y visibles. Tomás pretende llevar a cabo esta demostración a través de «cinco vías»:

La primera vía parte de la experiencia del movimiento; si algo se mueve, necesitará, según la física aristotélica, de algo que lo mueva, y así hasta el infinito; esto es imposible por que si se siguiera hasta el infinito no habría en realidad una causa del movimiento, por tanto hay que afirmar que existe un primer motor, una causa primera del movimiento, que es Dios (este argumento fue utilizado, con anterioridad a Tomás de Aquino, por Maimónides y Alberto Magno).

La segunda vía se basa en la noción de causa eficiente: nada puede causarse a sí mismo y el mundo sensible nos ofrece un orden de causas eficientes; por tanto, es preciso establecer una causa que sea la primera de todas y que, por consiguiente, no sea causada (esta vía parte de la *Metafísica* de Aristóteles y ya había sido utilizada por Avicena, Alain de Lille y Alberto Magno).

La tercera vía parte de lo posible y lo necesario: la generación y la corrupción muestran que hay entes que pueden ser o no ser; estos entes alguna vez no han sido, y habría habido un tiempo en que no hubiera nada, y nada hubiera llegado a ser; por tanto, tiene que haber un ente necesario por sí mismo, Dios (esta vía había sido utilizada también por Maimónides y, más rudimentariamente, por Avicena).

La cuarta vía se basa en los grados de perfección: las cosas son buenas, verdaderas, nobles, etc., en grado desigual; pero estas diferencias implican la existencia de un término de comparación (Dios) en el que se encuentre realizado suprema-

mente lo que en las demás cosas sólo aparece de forma relativa (esta prueba presupone la idea platónica de participación).

La quinta vía, finalmente, parte de la existencia en los seres naturales de una tendencia armoniosa hacia un fin, tendencia que parece exigir la existencia de una inteligencia ordenadora del mundo, Dios.

Duns Escoto adoptó una posición original en el problema de las pruebas de la existencia de Dios. Según él, esta exigencia sólo puede probarse *a posteriori*, pero no a través de argumentos físicos (como pretendía hacerlo Tomás de Aquino), sino mediante argumentos metafísicos. A pesar de su rechazo de los argumentos *a priori*, Duns Escoto efectuó una revisión crítica del argumento ontológico de Anselmo de Canterbury con la finalidad de convertirlo en una «persuasión probable».

Guillermo de Occam, por su parte, llevó a cabo una demoledora crítica del supuesto carácter demostrativo de todas las pruebas tradicionales, y afirmó que el conocimiento de la existencia de Dios sólo puede proceder de la fe, nunca de la razón.

AGUSTÍN DE HIPONA

TEXTO 1: LA PRUEBA DE DIOS POR LAS VERDADES ETERNAS

6,14. *Ag.* — ¿Qué dirías si pudiésemos encontrar algo de cuya existencia y preeminencia sobre nuestra razón no pudieses dudar? ¿Dudarías acaso de que aquello, fuere lo que fuere, era Dios?

Ev. — Si pudiera encontrar algo superior a lo más excelente que hay en mi naturaleza, no por eso diría inmediatamente que era Dios, porque no me parece bien llamar Dios a aquello a lo que mi razón es inferior, sino a aquello mayor que lo cual no hay nada.
[...]

10,28. *Ag.* — Pues bien, y estas verdades que ya sabemos, o sea que existe la sabiduría, que hay sabios y que todos los hombres desean ser dichosos, ¿dónde las vemos? Porque yo no me atrevería a dudar que tú las ves y que son verdaderas. ¿Ves acaso que son verdaderas, como ves tu pensamiento, que yo ignoro en absoluto, o las ves de tal manera que entiendas que también yo puedo verlas sin que tú me las digas?

Ev. — Ciertamente que las veo, de manera que no dudo que puedan ser también vistas por ti, aun contra mi voluntad.

Ag. — Por consiguiente, la verdad, que vemos ambos como una sola, y cada uno con nuestra propia inteligencia, ¿acaso no es común a los dos?

Ev. — Evidentísimo.

Ag. — Creo igualmente no negarás que debemos estudiar la sabiduría y que me concederás que esto es también una verdad.

Ev. — No tengo sobre ello duda alguna.

Ag. — ¿Podemos, además, negar que esta verdad es una y a la vez común a la vista de todos los que la conocen, no obstante que cada cual la ve, no con mi mente ni con la tuya, ni con la de ningún otro, sino con la suya propia, puesto que el objeto que se ve está igualmente a la vista de todos los que lo miran?

Ev. — De ningún modo.

Ag. — ¿No confesarás, tú, también, como una de las más grandes verdades, que se debe considerar como muy justo el que las cosas inferiores han de estar sometidas a las superiores, que las iguales deben compararse a sus iguales, y que a cada uno se le debe dar lo suyo, y que esta verdad es común tanto a mí como a ti, como a todos los que la ven?

Ev. — Estoy conforme.

Ag. — ¿Podrás negar que lo incorrupto es mejor que lo corrupto, lo eterno mejor que lo temporal, y lo inviolable mejor que lo violable?

Ev. — ¿Quién puede negarlo?

Ag. — ¿Puede, por consiguiente, decir cualquiera que esta verdad es suya propia, ya que inconmutablemente se ofrece a la contemplación de todos los que la puedan contemplar?

Ev. — Nadie diría con razón que esta es una verdad suya propia, siendo así que es tan mía y común a todos, cuan es verdad...

12, 33. En consecuencia, no podrás negar que existe la verdad inconmutable, que contiene en sí todas las cosas que son inconmutablemente verdaderas, de la cual no podrás decir que es propia y exclusivamente tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que por modos maravillosos, a manera de luz secretísima y pública a la vez, se halla pronta y se ofrece en común a todos los que son capaces de ver las verdades inconmutables. Ahora bien, lo que pertenece en común a todos los racionales e inteligentes, ¿quién dirá que pertenece, como cosa propia, a la naturaleza de ninguno de ellos?

Recordarás, según creo, lo que poco ya dijimos de los sentidos del cuerpo, a saber, que aquellas cosas que percibimos en común por el sentido de la vista, o del oído, como son los colores o los sonidos, que tú y yo vemos u oímos simultáneamente, no pertenecían a la naturaleza de nuestros ojos o de vuestros oídos, sino que, en orden a la perfección, eran comunes a los dos.

Tampoco dirás que pertenecen a la naturaleza de la mente de nadie aquellas cosas que tú y yo vemos también en común, cada uno con nuestra propia inteligencia, porque un objeto que ven a la vez los ojos de dos individuos no puede decirse que sea o se identifique con los ojos ni del uno ni del otro, sino que es una tercera cosa en la cual convergen las miradas de uno y otro.

Ev. — Es clarísimo y muy verdadero.

12, 34. *Ag.* — Ahora bien, esta verdad, de la que tan largo y tendido venimos hablando, y, en la cual, siendo una, vemos tantas cosas, ¿piensas que es más excelente que nuestra mente, igual o inferior?

Si fuera inferior, no juzgaríamos según ella, sino que juzgaríamos de ella, como juzgamos de los cuerpos, que son inferiores a la razón; y decimos con frecuencia no sólo que son o no son así, sino que debían o no debían ser así. Dígase lo mismo respecto de nuestra alma, pues no sólo conocemos que es así nuestra alma, sino que muchas veces decimos también que debía ser así. Y de los cuerpos juzgamos lo mismo cuando decimos: Es menos blanco de lo que debía, o menos cuadrado, y muchas otras cosas semejantes. Del ánimo decimos que tiene menos aptitud que la que debiera tener o que es menos suave o menos vehemente, de acuerdo con lo que piden nuestras costumbres. Y juzgamos de estas cosas según aquellas normas interiores de verdad que nos son comunes, sin que de ellas emitamos jamás juicio alguno. Así, cuando alguien dice que las cosas eternas son superiores a las temporales o que siete y tres son diez, nadie dice que así debió ser, sino que, limitándose a conocer que así es, no se mete a corregir como censor, sino que se alegra únicamente como descubridor.

Pero si esta verdad fuera igual a nuestras inteligencias, sería también mudable como ellas. Nuestros entendimientos a veces la ven más, a veces menos, y en eso dan a entender que son mudables; pero ella, permaneciendo siempre la misma en sí, ni aumenta cuando es mejor vista por nosotros, ni disminuye cuando lo es menos, sino que siendo íntegra e inalterable, alegra con su luz a los que se vuelven hacia ella y castiga con la ceguera a los que de ella se apartan.

¿Qué significa el que juzgamos de nuestros mismos entendimientos según ella, y a ella no la podemos en modo alguno juzgar? Decimos, en efecto, que entiende menos de lo que debe o que entiende tanto cuanto debe entender. Y es indudable que la mente humana tanto más puede cuanto más pudiere acercarse y adherirse a la verdad inconmutable. Así, pues, si no es inferior ni igual, no resta sino que sea superior.

13, 35. Te prometí demostrarte, si te acuerdas, que había algo que era mucho más sublime que nuestro espíritu y que nuestra razón. Aquí lo tienes; es la misma verdad. Abrázala, si puedes; goza de ella, y alégrate en el Señor y te concederá las peticiones de tu corazón. Porque, ¿qué más pides tú que ser dichoso? ¿Y quién más dichoso que el que goza de la inconcusa, inconmutable y excelentísima verdad?...

13, 36. Todo lo contrario, y puesto que en la verdad se conoce y se posee el bien sumo, y la verdad es la sabiduría, fijemos en ella nuestra mente y apoderémonos así del bien sumo y gocemos de él, pues es bienaventurado el que goza del sumo bien.

Ésta, la verdad, es la que contiene en sí todos los bienes que son verdaderos, y de los que los hombres inteligentes, según la capacidad de su penetración, eligen para su dicha uno o varios. Pero así como entre los hombres hay quienes a la luz del sol eligen los objetos, que contemplan con agrado, y en contemplarlos ponen todos sus encantos, y quienes, teniendo una vista más vigorosa, más sana y potentísima, a nada miran con más placer que al sol, que ilumina también las demás cosas, en cuya contemplación se recrean los ojos más débiles, así también, cuando una poderosa y vigorosa inteligencia descubre y ve con certeza la multitud de cosas que hay inconmutablemente verdaderas, se orienta hacia la misma verdad, que todo lo ilumina, y, adhiriéndose a ella, parece como que se olvida de todas las demás cosas y, gozando de ella, goza a la vez de todas las demás, porque cuanto hay de agradable en todas las cosas verdaderas lo es precisamente en virtud de la misma verdad.

37. En esto consiste también nuestra libertad, en someternos a esta verdad suprema; y esta libertad es nuestro mismo Dios, que nos libra de la muerte, es decir, del estado de pecado. La misma verdad hecho hombre y hablando con los hombres, dijo a los que creían en ella: *Si fuereis fieles en guardar mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conocereis la verdad, y la verdad os hará libres.* De ninguna cosa goza el alma con libertad, sino de la que goza con seguridad.

14, 38 [...]
Por todo esto es evidente que la verdad es, sin duda alguna, superior a nuestras inteligencias, que, si llegan a ser sabias, es únicamente por ella, y que no juzgan de ella, sino que por ella juzgan de todas las demás cosas.

15, 39. Tú me habías concedido que, si te demostraba que había algo superior a nuestras inteligencias, confesarías que ese algo era Dios, si es que no había algo superior. Yo, aceptando esta tu confesión, te dije que bastaba, en efecto, que demostrara esto; porque, si hay algo más excelente es precisamente Dios, y si no lo hay, la misma verdad es Dios. Que haya, pues, o no algo más excelente no podrás negar, sin embargo, que Dios existe, que es la cuestión que nos habíamos propuesto tratar y discutir.

Del libre albedrío, II.
SAN AGUSTÍN, *Obras*, III, BAC, Madrid, 1971.

Ejercicios y actividades

1. Resume en una frase la prueba de la existencia de Dios que se halla en el texto.

2. La concepción de la realidad sobre la que se basa esta prueba ¿es platónica o aristotélica? ¿Por qué?

3. ¿Cuál es el principal precedente de Agustín en el uso de la forma dialogada en las argumentaciones filosóficas?

TEXTO 2: LA NATURALEZA RECLAMA LA EXISTENCIA DE DIOS

La existencia de Dios no sólo se apoya en la autoridad de las Escrituras divinas, sino en la naturaleza toda que nos rodea, a la que pertenecemos nosotros; ella proclama la existencia de un óptimo Hacedor, que nos ha dotado de mente y razón discursiva, en virtud de la cual juzgamos que se ha de preferir el ser viviente al inanimado, el ser dotado de sensibilidad al insensible, los seres inteligentes a los irracionales, lo inmortal a lo perecedero, la potencia a la impotencia, la justicia a la injusticia, lo bello a lo deforme, lo inmutable a lo transitorio, el bien al mal, lo incorruptible a lo corruptible, lo invisible a lo visible, lo inmaterial a lo corpóreo, la felicidad a la miseria.

Y como nosotros al Criador por encima de todas las cosas creadas, es obligado confesar que posee la vida en grado sumo; que todo lo conoce y comprende; que no puede morir, ni corromperse, ni cambiar; que no es cuerpo, sino espíritu, el más poderoso, justo, bello, óptimo y feliz de todos los espíritus.

Tratado sobre la Santísima Trinidad, XV, c. 4.
SAN AGUSTÍN, *Obras*, V, BAC, Madrid, 1968

Ejercicios y actividades

1. Expón en una frase la tesis central de este texto.

2. ¿Te parece que la argumentación que utiliza Agustín es filosófica? ¿Por qué?

TEXTO 3: EL ARGUMENTO DEL CONSENTIMIENTO UNIVERSAL UN PRECEDENTE DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Todos conocen a Dios pensando que no hay nada mejor

7. Cuando piensan en aquel único Dios de los dioses, aquellos que también fingen, adoran y llaman dioses a las cosas del cielo o de la tierra, de tal modo piensan que no intenta su mente percibir cosa alguna, a no ser lo que sea más excelente y mejor. Pero los hombres se mueven por bienes diversos, parte por los que pertenecen al sentido del cuerpo, parte por los que tocan a la inteligencia. Los que se entregan a los sentidos del cuerpo juzgan que el Dios de los dioses es el mismo cielo o lo más sobresaliente que ven en él, o el mismo mundo. Pero si pretenden buscar a Dios fuera del mundo, entonces se imaginan o que es algo luminoso y esto infinito, o que tiene aquella forma que les parece mejor, y esto lo piensan por una vana sospecha; o también lo juzgan de figura humana, si es que en su modo de pensar la anteponen a todas las otras. Si creen que no existe un solo Dios de dioses, sino que piensan más bien que hay muchos o innumerables dioses iguales, de tal modo representan a éstos en su alma, que les atribuyen la cualidad corporal que a cada uno le parece más sobresaliente. Los que se encaminan por medio de la inteligencia a entender lo que es Dios, le anteponen a todas las cosas visibles y corporales, a todas las espirituales e inteligibles que sean mudables. Todos luchan a porfía por dotar a Dios de una suprema excelencia. No puede encontrarse persona alguna que crea que Dios es algo mejor de lo que es. Por lo tanto, todos piensan unánimemente que Dios es lo que se antepone a todas las cosas.

Sobre la doctrina cristiana, I, c. 7.
SAN AGUSTÍN, *Obras*, XV, BAC, Madrid, 1957.

Ejercicios y actividades

1. ¿Qué opinas sobre las dos últimas frases del texto?

ANSELMO DE CANTERBURY

El argumento ontológico

TEXTO 4

Así, pues, ¡oh Señor!, tú que das la inteligencia de la fe, concédeme, en cuanto este conocimiento me puede ser útil, el comprender que tú existes, como lo creemos,

y que eres lo que creemos. Creemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento. Se trata, por consiguiente, de saber si tal Ser existe, porque el *insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios.* Pero cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento. Porque una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera y otra creer en su existencia. Porque cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en su inteligencia, pero sabe que no existe aún, ya que todavía no lo ha ejecutado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el espíritu, pero sabe también que lo ha hecho. El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia: y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad.

Lo que acabamos de decir es tan cierto, que no se puede imaginar que Dios no exista. Porque se puede concebir un ser tal que no pueda ser pensado como no existente en la realidad, y que, por consiguiente, es mayor que aquel cuya idea no implica necesariamente la existencia. Por lo cual, si el ser por encima del cual nada mayor se puede imaginar puede ser considerado como no existente, síguese que este ser que no tenía igual, ya no es aquel por encima del cual no se puede concebir cosa mayor, conclusión necesariamente contradictoria. Existe, por tanto, verdaderamente un ser por encima del cual no podemos levantar otro, y de tal manera que no se le puede siquiera pensar como no existente; este ser eres tú, ¡oh Dios, Señor nuestro!

Existes, pues, ¡oh Señor, Dios mío!, y tan verdaderamente, que no es siquiera posible pensarte como no existente, y con razón. Porque si una inteligencia pudiese concebir algo que fuese mejor que tú, la criatura se elevaría por encima del Creador y vendría a ser su juez, lo que es absurdo. Por lo demás, todo, excepto tú, puede por el pensamiento ser supuesto, no existir. A ti solo, entre todos, pertenece la cualidad de existir verdaderamente y en el más alto grado. Todo lo que no es tú, no posee más que una realidad inferior y no ha recibido el ser más que en menor grado. ¿Por qué entonces *el insensato ha dicho en su corazón: No hay Dios*, cuando es tan fácil a un alma racional comprender que existes más realmente que todas las cosas? Precisamente porque es insensato y sin inteligencia.

Proslogio, c. II-III.
SAN ANSELMO, *Obras*, I, BAC, Madrid, 1952.

Como mis palabras no han sido combatidas por el insensato de que hablé en el *Proslogio*, sino que mi adversario es un escritor católico, que con su pluma se hace intérprete de ese insensato, me bastará responder al católico.

I. Quienquiera que seas tú que prestas ese lenguaje al insensato, afirmas que, si hay en la inteligencia algo tal que no se pueda concebir cosa mayor, no está en ella de manera que haya que admitir por eso su realidad; y que, cuando yo digo que es necesario que una cosa verdaderamente exista cuando es concebida por el pensamiento como superior a todo, esta demostración no es legítima, como tampoco lo sería el concluir que la isla *Perdida* existe sólo por el hecho de que, cuando se hace su descripción, el que lo oye no duda que tiene su idea en el espíritu. A esto respondo que si aquello mayor que lo cual no se puede pensar nada no es comprendido por el entendimiento, ni siquiera concebido en el pensamiento, esto es, ni siquiera imaginado, ciertamente hay que decir, o que Dios no es aquello por encima del cual no se puede concebir nada, o no es ni comprendido por el entendimiento ni concebido por el pensamiento. Ahora bien, que esto sea completamente falso, lo demuestra con entera certeza tu fe y tu conciencia. Por tanto, entendemos y concebimos, tenemos en el entendimiento y en el pensamiento algo mayor que lo cual ninguna cosa estimamos. Por lo mismo, o bien los argumentos en que apoyas tus ataques no son verdaderos o bien las conclusiones que de ellos sacas no son legítimas.

En cuanto a lo que opinas que del hecho de pensar algo mayor que lo cual nada puede ser pensado no se sigue que ese algo exista en el entendimiento, y que de que exista en el entendimiento no se sigue necesariamente que exista en la realidad, afirmo con certidumbre que este algo, desde el momento que puede ser pensado, existe necesariamente. Porque aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, necesariamente tiene que ser concebido como careciendo de principio. Ahora bien, todo aquello cuya existencia puede concebirse como posible y que, sin embargo, no existe, puede, comenzando a existir, venir a ser. Por lo mismo, aquello que es tal que no se puede concebir nada mayor, no puede ser concebido como posible si no existe realmente. Por consiguiente, si el pensamiento puede concebir su existencia, existe necesariamente.

Añado que su existencia no es menos cierta sólo con que se conceda que la concibe el pensamiento. Porque el que niega y el que duda que hay algo por encima de lo cual no se puede concebir nada, no niega ni duda que este objeto, si existiese, podría a la vez existir realmente y en el pensamiento. De lo contrario no sería algo por encima de lo cual nada mayor puede ser pensado, y todo lo que puede ser pensado que no existe, aunque existiese, podría no existir ni en la realidad ni en la inteligencia. Por lo cual, lo que es tal que no puede concebirse cosa más perfecta existe necesariamente sólo con que se lo pueda pensar. Supongamos, en efecto, que no exista, aunque pueda ser pensado; lo que puede ser pensado y no existe realmente, si viniese a existir, no sería ciertamente aquello por encima del cual nada hay. Por tanto, si lo

concebido fuese aquello por encima de lo cual nada puede pensarse, tendríamos una contradicción a todas luces absurda. Es, pues, falso que no haya algo real por encima de lo cual no se pueda concebir nada, y esto tendría lugar aun cuando el objeto no fuera más que concebido por el pensamiento, con mayor razón si pudiese ser entendido y existiese en el entendimiento.

Añadiré algo más. Es cierto que lo que no existe en un tiempo y lugar determinados, aunque exista en otro tiempo y lugar, puede, sin embargo, ser concebido como no existente en ninguna parte, así como no existe en cierto tiempo y momento. Lo que no existía ayer y existe hoy, podría no haber existido nunca, como de hecho no existía ayer; y lo que no existe aquí, pero sí en otra parte, puede ser concebido como no existente en parte alguna, puesto que es como si no existiera aquí. Ocurre lo mismo a aquello cuyas partes no ocupan todas el mismo lugar, o no existen en el mismo tiempo. Puede ser considerado como no existente en ninguna parte y en ningún tiempo en cuanto a todas sus partes y, por consiguiente, a su todo (...). Pero aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, si existe, no puede ser concebido como no existente; si fuese de otro modo, no sería tal que no se pueda concebir nada por encima de él, lo que es contradictorio. No está, pues, entero en alguna parte ni en algún tiempo, sino todo entero, en todas partes y siempre.

¿Piensas tú que aquello en lo cual concebimos estas propiedades pueda ser pensado y entendido, sin existir en el pensamiento y en el entendimiento? Si no puede ser entendido tampoco pueden atribuírsele estas propiedades. Y si dices que no se puede tener en la inteligencia lo que no puede ser enteramente concebido o comprendido, es como si dijeses que aquel que no puede sufrir el brillo de la luz del sol no ve la claridad del día, que no es otra cosa más que la luz de este astro. ¿Quién puede dudar que hasta el presente no hayamos entendido ni tengamos en el entendimiento el concepto de algo por encima de lo cual no se puede concebir nada, algo que sea tal que le podamos atribuir las cualidades ya mencionadas muchas veces?

II. En la argumentación que has atacado he dicho que aun un insensato, cuando oye nombrar algo tan grande que no se pueda pensar nada mayor, entiende lo que oye. Si esa proposición tiene lugar en una lengua conocida del oyente y no la comprende, o carece en absoluto de inteligencia, o su espíritu es excesivamente corto.

Añadí que, *si* este pensamiento es entendido, existe en la inteligencia. ¿Puede pretenderse, en efecto, que algo cuya verdad es demostrada de un modo necesario no exista en ningún entendimiento?

Dirá quizás el adversario que existe en el entendimiento, pero no porque sea entendido. Notemos, al contrario, que existe en el entendimiento precisamente porque es entendido. Porque como lo que es pensado es pensado por el pensamiento, y existe en el pensamiento en la medida que es pensado, igualmente lo que es entendido es entendido por el entendimiento, y existe en el entendimiento en cuanto es entendido. ¿Qué cosa puede haber más simple?

Digo, además, que, aun cuando este pensamiento se halla en el solo entendimiento, se puede, sin embargo, concebir el objeto como real, lo que es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido no estuviese más que en el entendimiento, sería algo mayor que lo cual podría pensarse algo. Pregunto: ¿No es rigurosa la consecuencia? Porque si existe sólo en el entendimiento, ¿no puede ser pensado como existente también en la realidad? Y si puede serlo, ¿no es cierto que el que piensa así piensa algo mayor que aquello que no existiese sino en el entendimiento? ¿Qué cosa hay más lógica que, si aquello por encima de lo cual no se puede concebir nada mayor no existiese más que en el entendimiento, sería por lo mismo algo por encima de lo cual se podría pensar algo mayor? Pero no hay duda que esto por encima del cual es posible pensar algo más grande no está en ningún entendimiento como algo por encima de lo cual es imposible pensar nada mayor. ¿No se sigue necesariamente que aquello que es lo mayor que puede concebirse, si existe en el entendimiento no existe solamente en el entendimiento? Porque, si no existe más que en el entendimiento, se puede concebir algo mayor, lo que es contradictorio.

III. Lo mismo ocurriría, dices, si alguien suponiendo una isla que aventaja a toda las tierras por su fecundidad, isla llamada *Perdida* a causa de la dificultad, mejor dicho, de la imposibilidad de encontrarla, añadiese que no se puede dudar de su existencia, ya que fácilmente se comprende su descripción. Lo digo con confianza: si alguien encuentra algo, a excepción de aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, o existente de hecho o no existente más que en el pensamiento, a lo cual se puede aplicar legítimamente la consecuencia del razonamiento que he expuesto, me comprometo a encontrar esta isla perdida y dársela de modo que no la pierda jamás. Pero es evidente que lo que es tal que no se puede pensar nada mayor no puede ser pensado como no existente, porque existe por una razón de tal manera cierta y verdadera; de otro modo no existiría. Finalmente, si alguien me dice que piensa que tal cosa no existe, respondo que, cuando este pensamiento lo ocupa, o se representa algo por encima de lo cual no hay nada, o no se lo representa. Si no piensa en este objeto tan grande, no puede pensar que no existe; si, por el contrario, le tiene en el pensamiento, en este caso concibe algo cuya no existencia no puede pensar. Porque si pudiera ser pensada como no existente, podría ser pensado como teniendo principio y fin; ahora bien, esto es imposible. Por consiguiente, el que piensa aquello piensa algo que es imposible pensar como no existente. Luego no piensa ciertamente que no existe; de lo contrario pensaría lo que no se puede pensar. Por lo tanto, aquello por encima de lo cual no se puede concebir nada mayor no puede ser pensado como no existente.

Apología contra Gaunilón.
SAN ANSELMO, *Obras*, I, BAC, Madrid, 1952.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente los contenidos de ambos textos.

2. Expón en una frase el argumento ontológico.

3. Busca y expón la crítica que Kant efectúa de este argumento.

4. ¿Por qué afirma Anselmo que no se puede concluir la existencia de la «isla perdida» y sí la de Dios? Analiza y valora su argumentación.

5. Relaciona estos textos con el texto de Anselmo que aparece en el capítulo dedicado en esta antología a las relaciones entre la fe y la razón.

AVICENA

TEXTO 6: UN PRECEDENTE DE LA SEGUNDA Y LA TERCERA «VÍAS» DE TOMÁS DE AQUINO

TEOREMA

Toda existencia de un posible viene de otro.

El ser que está dotado de la posibilidad no llega, pues, a ser existente por sí mismo. Porque, de por sí, en tanto que es posible, no le compete más su existencia que su no existencia. Si una de ellas le compete con preferencia a la otra, sería a causa de la presencia o ausencia de otra cosa. Así, la existencia de todo posible proviene de otro (p. 358s).

NOTA

Un encadenamiento de posibles hasta el infinito no introduce necesidad.

Si la cadena es hasta el infinito, cada una de las unidades de la cadena es posible en sí misma, y todo el conjunto depende de ellas; no es, pues, necesaria tampoco, pero lo es por otra cosa. Vamos a explicar esto más.

COMENTARIO

Todo el conjunto del cual cada unidad es causada, exige una causa extrínseca a cada uno de ellos. Y esto, porque o no exige ninguna causa, y entonces es necesario y no causado, y ¿cómo sería eso así cuando solamente es necesario por sus unidades?, o bien exige una causa constituida por todas sus unidades sin excepción; será entonces causado por sí mismo, y, consiguientemente, esa causa, el conjunto y el todo serán una sola cosa. Por lo que hace al término «todo», tomado en el sentido de cada individuo, el conjunto no está necesitado por él. O bien exige una causa constituida por algunas (de sus) unidades; pero no hay entre ellas unas que sean más dignas que las

otras, porque, siendo causada cada una, es su causa la que es más digna; o bien exige una causa fuera de todas las unidades, y ésa es el ser eterno (p. 359).

TEOREMA

La causa de una suma de unidades es causa de cada una de ellas.

Toda causa de una suma es algo distinto de sus unidades, ya que es causa, primero, de las unidades y, después, de la suma, sin lo cual las unidades no tendrían necesidad de ella; y la suma, cuando está completa por sus unidades, tampoco tendría necesidad de ella. Pero, a veces, una cosa es causa de algunas unidades y no de otras; entonces no es causa del conjunto de manera absoluta (p. 359s).

TEOREMA

El punto de partida de una serie de causas y efectos es una causa no causada.

Toda suma formada regularmente por causas y efectos que se encadenan, y en la cual se encuentra una causa que no es efecto, tiene a ésta por extremidad, pues si estuviese (en el) medio, sería causada (p. 360).

TEOREMA

Esa causa es el Ser necesario por sí.

Toda cadena dispuesta con causas y efectos es finita o infinita. Ya se ha demostrado con evidencia que, si comprende solamente lo que es causado, tiene necesidad de una causa extrínseca, pero con la cual esté unida, sin duda ninguna, por uno de sus extremos. Es evidente que, si hay en ella algo que no sea causado, eso será una extremidad, un límite. Toda cadena, pues, termina en el Ser necesario por sí (p. 360).

Libro de teoremas y avisos, «Sobre el ser y sus causas».
Los filósofos medievales. Selección de textos, I, BAC, Madrid, 1979.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.
2. Analiza el sentido que tienen en el texto los términos «posibilidad», «extrínseca», «Ser necesario por sí».
3. Compara esta prueba de la existencia de Dios con la prueba de las verdades eternas de Agustín y con el argumento ontológico.

TEXTO 7: TANTO SU IDEA IMPRESA EN LA MENTE DEL HOMBRE COMO LAS CRIATURAS PROCLAMAN LA VERDAD DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Si la existencia de Dios es una verdad indudable

Inquiérese, pues, en primer lugar, si la existencia de Dios es una verdad indudable. Y se demuestra que lo es por tres vías o procedimientos. La primera es ésta: toda verdad impresa en todas las mentes es verdad indudable. La segunda es ésta: toda verdad que proclama toda criatura, es verdad indudable. La tercera es ésta: toda verdad certísima y evidentísima en sí misma es verdad indudable.

Por la primera vía se procede, demostrando, tanto por autoridades como por razones, que se halla impreso en todas las mentes racionales que Dios existe.

1. El Damasceno, en el libro I, capítulo 3: «El conocimiento de la existencia de Dios está naturalmente impreso en nosotros».

2. Además, Hugo: «Dios combinó de tal suerte su conocimiento en el hombre, que como nunca pudiera comprender totalmente su esencia, así nunca tampoco pudiera por completo ignorar su existencia».

3. Además, Boecio: «Está grabado en las inteligencias de los hombres el deseo de la verdad y de la bondad»; ahora bien, el deseo de la verdad y de la bondad supone su previo conocimiento; luego en las inteligencias de los hombres se halla grabado el conocimiento de la verdad y de la bondad y el deseo del objeto más deseable; mas este bien es Dios; luego, etc.

4. Además, San Agustín, en multitud de lugares del libro *De Trinitate*, dice que la imagen consiste en la mente, conocimiento y amor, y que la razón de imagen se aplica al alma, si se compara con Dios; si, pues, la naturaleza ha impreso en el alma el ser imagen de Dios, también naturalmente lleva en sí misma el conocimiento de Dios. Mas lo que primero puede de Dios conocerse es que existe; luego la existencia de Dios naturalmente está impresa en la mente humana.

5. Además, el Filósofo dice que «sería inconveniente que tuviéramos hábitos muy excelentes y los ignoráramos»; luego siendo una verdad excelentísima la existencia de Dios y a la vez sumamente presente a nosotros, es inconveniente que esta verdad permanezca oculta a la mente humana.

6. Además, está grabado en las mentes humanas el deseo de la sabiduría, como dice el Filósofo: «Todos los hombres naturalmente desean saber»; ahora bien, la sabi-

duría más deseable es la sabiduría eterna; luego el deseo de esta sabiduría está principalmente grabado en la mente humana. Mas no se ama, sino lo que de alguna manera es conocido, como queda dicho más arriba; luego es conveniente que haya grabado en la mente humana algún conocimiento de aquella suprema sabiduría. Pero esto supone primeramente que Dios o la sabiduría existe; luego, etc.

7. Además, el deseo de la bienaventuranza de tal suerte se halla arraigado en nosotros, que ninguno puede dudar de otro si desea ser feliz, como en multitud de lugares lo afirma San Agustín; ahora bien, la bienaventuranza consiste en el sumo bien, que es Dios; luego, puesto que semejante deseo no es posible sin algún conocimiento, es necesario que también el conocimiento por el que conocemos que existe Dios o el bien sumo, esté impreso en el alma.

8. Además, está en el alma enraizado el deseo de la paz, hasta tal punto que es buscada incluso por medio de su contrario, y este deseo no puede desarraigarse de los mismos demonios y condenados, según se demuestra en el libro XIX *De civitate Dei*. Por consiguiente, si la paz del alma racional no se encuentra sino en el ser inmutable y eterno, y el deseo presupone la noticia o conocimiento, el conocimiento del ser inmutable y eterno hállase inserto en el espíritu racional.

9. Además, en el alma está arraigado el odio a lo falso; mas todo odio tiene su origen en el amor; luego más intensamente está arraigado en el alma el amor a la verdad, en especial a aquella a cuya semejanza el alma ha sido creada. Si ésta es la verdad primera, síguese necesariamente que el conocimiento de la primera verdad está arraigado en el alma racional. Que el odio al error está arraigado en el alma humana, muéstrase por el hecho de que ninguno quiere ser engañado, como dice San Agustín en el libro X de las *Confesiones*. Que el odio, además, es causado por el amor, lo demuestra San Agustín en el XIV *De civitate Dei*; pues ninguno odia una cosa sino porque ama su contraria.

10. Además, el alma racional tiene en sí arraigado el conocimiento de sí misma, puesto que el alma está presente a sí misma y es por sí misma cognoscible; ahora bien, Dios está presente a la misma alma en grado sumo y es por sí mismo cognoscible; luego en la misma alma está arraigado el conocimiento de su Dios. Si replicas que no hay paridad, porque el alma es proporcionada a sí misma, mas Dios no es proporcionado al alma, respondo que la instancia es nula; porque, si el conocimiento exigiese necesariamente la proporcionalidad, el alma nunca alcanzaría el conocimiento de Dios, porque no puede proporcionársele, ni por naturaleza, ni por gracia, ni por gloria.

Por estas razones se demuestra ser indudable para el alma humana la existencia de Dios, verdad que lleva en sí naturalmente arraigada; pues ninguno duda sino de aquello de lo que no tiene conocimiento cierto.

Además, demuéstrase lo mismo por una segunda vía de esta manera: toda verdad

que proclama toda criatura, es verdad indudable; ahora bien, toda criatura proclama que Dios existe: luego, etc. Que toda criatura proclama la existencia de Dios, se demuestra por diez propiedades y suposiciones evidentes.

11. La primera es como sigue: si existe el ser posterior, existe también el ser anterior, porque el posterior depende del anterior; por consiguiente, si existe la totalidad de los seres posteriores, necesariamente existe el ser primero. Si, pues, es necesario admitir que hay en las criaturas anterior y posterior, también lo es que la totalidad de las criaturas proclama que hay un primer principio.

12. Además, si existe el ser causado por otro, existe también el ser incausado, puesto que nada pasa por sí mismo del no-ser al ser; por consiguiente, la primera razón de producción es menester que se halle en el ser primero, que no es producido por otro. Por tanto, si el ser causado por otro se denomina ser creado y el ser incausado ser increado o Dios, de todas las divisiones del ser se infiere que Dios existe.

13. Además, si existe el ser posible, existe también el ser necesario: porque posible indica indiferencia respecto al existir y no existir; mas nada indiferente a existir y no existir puede llegar a la existencia sino en virtud de algo totalmente determinado a existir. Si, pues, el ser necesario, que nada incluye de posibilidad respecto al no existir, es sólo Dios, y todo el resto incluye en sí algo de esta posibilidad, de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

14. Además, si existe el ser relativo existe también el ser absoluto; porque lo relativo no halla término sino en lo absoluto; mas el ser absoluto que de ninguno depende no puede ser otro que el ser que nada recibe de fuera; y éste es el ser primero, pues todo otro ser incluye alguna dependencia; luego necesariamente de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

15. Además, si existe el ser disminuido *secundum quid*, existe también el ser que lo es simplemente o bajo todo respecto; puesto que el ser que lo es *secundum quid* no puede existir ni entender si no es entendido mediante el ser que lo es simplemente, ni el ser disminuido sino mediante el ser perfecto, como la privación no es entendida sino por el hábito. Por consiguiente, si todo ser creado es ser parcial, y sólo el ser increado es ser simple y perfecto, de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

16. Además, si existe el ser que lo es para otro, existe también el ser que lo es para sí mismo: de otra suerte nada sería bueno; mas el ser para sí no es otro que aquel en cuya comparación nada hay mejor, o sea el mismo Dios; luego, estando hacia él ordenada la totalidad de los demás seres, esta totalidad conduce a Dios no tan sólo según el ser, sino también según el conocer.

17. Además, si existe el ser que lo es por participación, existe también el ser que lo es por esencia, porque la participación no se predica sino con relación a una

propiedad esencialmente poseída por alguno. Ahora bien, cualquier ser diverso del ser primero, que es Dios, tiene el ser por participación, y solamente aquél lo tiene por esencia; luego, etc.

18. Además, si existe el ser potencial, existe también el ser actual, puesto que nunca la potencia se reduce al acto sino por un ser ya en acto, ni aun sería potencia si no incluyese la capacidad de ser reducida al acto; si, pues, el ser que es acto puro y nada encierra en sí de posibilidad no es otro que Dios, necesariamente todo ser diverso del ser primero conduce a afirmar que Dios existe.

19. Además, si existe el ser compuesto, existe también el ser simple, porque el ser compuesto no posee el ser por sí; luego es necesario que traiga su origen del simple; mas el ser simplicísimo, que excluye toda composición, no es otro que el ser primero; luego todo otro ser conduce a Dios.

20. Además, si existe el ser mutable, existe también el ser inmutable, porque, según el Filósofo demuestra, el movimiento tiene su origen y su término en el ser estable; si, pues, el ser totalmente inmutable no es otro que el ser primero, o Dios, y todos los seres creados, por el hecho de serlo, son mutables, síguese necesariamente que de cualquier diferencia del ser se infiere que Dios existe.

Por consiguiente, de estas diez suposiciones necesarias y evidentes se deduce que todas las diferencias o partes del ser infieren y proclaman que Dios existe. Si, pues, toda verdad tal es una verdad indudable, síguese necesariamente que es una verdad indudable el que Dios existe.

Lo mismo se demuestra por la tercera vía de esta manera. Toda verdad tan cierta que su opuesto no puede pensarse, es una verdad indudable; ahora bien, tal es la verdad de la existencia de Dios; luego, etc. La primera proposición es por sí misma evidente y la segunda se demuestra de muchas maneras.

21. San Anselmo, en el capítulo 4 del *Proslogion:* «Señor bueno, gracias a ti, porque aquello que primeramente creí por donación tuya, ahora de tal suerte lo entiendo por tu ilustración, que aun cuando no quisiera creer que tú existes, no podría dejar de entenderlo».

22. Además, lo mismo prueba San Anselmo así: Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mayor; mas lo que de tal modo es, que no es posible pensar que no exista, es más verdadero que aquello de lo que puede pensarse que no exista; luego, si Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mayor, no es posible pensar que Dios no exista.

23. Además, el ser en cuya comparación nada puede pensarse mayor, es de tal naturaleza, que no puede ser pensado sino existiendo en la realidad; porque, si existe ese solamente en el pensamiento, no sería el ser mayor que pudiera pensarse; luego,

si un tal ser se piensa que existe, necesariamente existe en realidad, porque no es posible pensar que no exista.

24. Además, San Anselmo: «Tú solo eres aquello cuyo ser es mejor que no ser»; mas la verdad indudable es mejor que la verdad dudable; luego a Dios ha de atribuirse la existencia indudable y no la dudable.

25. Además, San Agustín dice en los *Soliloquios* que ninguna verdad puede ser contemplada sino por medio de la verdad primera; mas la verdad, por medio de la cual toda otra verdad es contemplada, es la verdad en grado máximo cierta; luego que existe Dios no sólo es una verdad cierta, sino que ninguna otra puede pensarse más cierta; luego es una verdad de tal naturaleza, que no es posible pensar que no sea.

26. Además, prueba lo mismo de esta manera: lo que se puede pensar, se puede enunciar; y en manera alguna puede enunciarse que no existe Dios sin enunciar simultáneamente que Dios existe. Lo cual se evidencia así: si no existe verdad alguna, es verdad que no existe verdad alguna; y si esto es verdad, existe alguna verdad; y si existe alguna verdad, existe la verdad primera; luego, si no es posible enunciar que Dios no existe, tampoco es posible pensarlo.

27. Además, cuanto una verdad es anterior y más universal, tanto es más evidente; ahora bien, la verdad que expresa que el ser primero existe es la primera de todas las verdades, no sólo en la realidad, sino también en el conocimiento; luego necesariamente es certísima y evidentísima. Mas la verdad de los axiomas o primeros conceptos del entendimiento es tan evidente a causa de su prioridad, que no es posible pensar que no sean; luego ningún entendimiento puede pensar que no exista la verdad primera, ni siquiera ponerla en duda.

28. Además, «ninguna proposición es más verdadera que aquella en la que una cosa se predica de sí misma»; ahora bien, cuando digo que Dios existe, la existencia que de Dios se predica es idéntica a Dios, porque Dios es su propia existencia; luego ninguna proposición es más verdadera y evidente que aquella en la que se dice que Dios existe; luego ninguno puede pensar que sea falsa ni ponerla en duda.

29. Además, ninguno puede ignorar que esta proposición es verdadera: lo óptimo es óptimo; ni pensar que es falsa; ahora bien, lo óptimo es el ser perfectísimo, y todo ser perfectísimo es, por lo mismo, actual; luego, si lo óptimo es óptimo, lo óptimo existe. Igualmente puede argüirse: si Dios es Dios, Dios existe; ahora bien, el antecedente es tan verdadero que no puede pensarse su contrario; luego que Dios existe es una verdad indudable.

CONCLUSIÓN: No es posible dudar de que Dios existe, si se entiende por dudable una verdad a la que falta la razón de la evidencia, ya en sí misma, ya en relación a un término medio probativo, ya en relación a un entendimiento aprehensivo. Pue-

de, con todo, dudarse por parte del cognoscente, es a saber, por deficiencia en los actos de aprehender, juzgar o concluir.

RESPUESTA: Para inteligencia de lo dicho ha de notarse que indudable se dice por privación de lo dudable; y lo dudable se dice de dos maneras: o por discurso de la razón o por defecto. Según el primer modo, se dice algo por parte de lo cognoscible y del cognoscente; según el segundo modo, tan sólo por parte del cognoscente. En el primer sentido dícese dudable alguna verdad porque le falta la razón de la evidencia, ya en sí, ya en comparación al término medio probativo, ya en comparación al entendimiento aprehensivo. Mas de ninguna de estas maneras falta la certeza a la verdad que enuncia que Dios existe.

En efecto, es cierta para el que la comprende, porque su conocimiento nace con la inteligencia racional, por cuanto lleva en sí razón de imagen, en cuya virtud tiene en sí misma inserto un natural apetito, conocimiento y memoria de aquel a cuya imagen ha sido hecha, hacia el que naturalmente tiende, para poder en Él alcanzar la bienaventuranza.

Es todavía más cierta en comparación con la razón demostrativa. Pues todas las criaturas, consideradas ya en sus propiedades perfectivas, ya en las defectivas, con muy fuertes y elevadas voces proclaman que Dios existe, del cual necesitan a causa de su deficiencia y del cual reciben el complemento. De donde a proporción de su mayor o menor perfección, unas con grandes, otras con mayores y otras con máximas voces claman que Dios existe.

Es aún aquella verdad certísima en sí misma, porque es la verdad primera e inmediatísima, en la cual no sólo la noción del predicado va incluida en la del sujeto, mas también es enteramente el mismo el ser que se predica y el sujeto de quien se predica. De donde se sigue que así como la unión de términos que en sumo grado se diferencian repugna a nuestro entendimiento, porque ningún entendimiento puede pensar que una cosa pueda a la vez ser y no ser, así la separación de términos que son totalmente idénticos e indivisos repugna también totalmente al mismo, y por el hecho de ser imposible respecto de una misma cosa ser y no ser, del mismo modo a la vez ser en grado sumo y no ser en modo alguno, es evidentísimamente falso; así que el primero y sumo de los seres sea, es evidentísimamente verdadero. Por tanto, si se toma indubitable en el sentido de que aleja toda duda nacida de discurso racional, la existencia de Dios es una verdad indudable, porque, bien entre el entendimiento dentro de sí, bien salga fuera de sí, bien contemple sobre sí, si racionalmente discurre, certitudinalmente y sin duda alguna conoce que Dios existe.

Mas, si se toma indudable en la segunda acepción, en cuanto aleja la duda que nace por deficiencia de la razón, así puede concederse que por defecto humano es posible que ponga alguno en duda la existencia de Dios, a causa de las tres deficiencias del entendimiento que conoce, deficiencias que atañen, ya al acto de la aprehensión, ya al acto de la comparación, ya al acto de la resolución. En el acto de la aprehensión

puede surgir la duda cuando no se toma en sentido recto y pleno el significado del nombre de Dios, sino sólo en algunos de sus elementos; como los gentiles pensaban que era Dios todo cuanto era superior al hombre y podía prever algún suceso futuro; por lo que juzgaban que los ídolos eran dioses, y como a tales los adoraban, porque daban algunas respuestas acertadas sobre el futuro. En el acto de la comparación puede introducirse la duda cuando la comparación es parcial: así, cuando ve el necio que la justicia no deja caer su peso sobre el impío, infiere de esto que no hay régimen en el mundo, y por ello, que no hay en él un rector primero y sumo, que es Dios excelso y glorioso. Igualmente, por algún defecto en el acto de la resolución, sobreviene la duda cuando el entendimiento carnal no acierta a resolver sino hasta las cosas evidentes a los sentidos, como son las corporales; por cuya razón pensaron algunos que este sol visible, príncipe entre las cosas corporales, es Dios, porque no supieron llevar la resolución hasta la substancia incorpórea y hasta los principios primeros de la realidad. Y de esta suerte, sobre la proposición *Dios existe* puede recaer la duda por defecto del entendimiento al aprehender, o al comparar, o al resolver; en este sentido, puede pensar algún entendimiento que Dios no existe, porque no toma suficiente e íntegramente el significado de este nombre de *Dios*. Mas aquel entendimiento que concibe en su plenitud el significado del nombre de *Dios*, pensando que Dios es aquello en cuya comparación nada puede pensarse mejor, no tan sólo no duda, mas en manera alguna puede pensar que Dios no exista. Han de concederse, pues, por consiguiente, los argumentos que prueban esta conclusión.

[...] A lo que se objeta contra el argumento de San Anselmo, sobre la isla en cuya comparación ninguna mejor o mayor puede pensarse, hay que decir que no hay semejanza; porque al decir «ser en cuya comparación nada mayor puede pensarse», ninguna repugnancia se da aquí entre el sujeto y el predicado; pudiendo, por consiguiente, pensarse racionalmente. Mas al decir «isla en cuya comparación ninguna otra mejor puede pensarse», hay repugnancia entre el sujeto y el predicado. La isla indica un ser defectivo y el predicado es propio del ser perfectísimo; por consiguiente, hay opción *in adiecto*; irracionalmente se piensa, y el entendimiento se contradice a sí mismo al pensarlo; no es, por tanto, de admirar si no es posible inferir que lo que se piensa exista exteriormente en la realidad. Mas ocurre lo contrario en el ser o en Dios, a quien tal atribución no repugna.

Cuestiones disputadas sobre la Trinidad, c. 1, a. 1.
SAN BUENAVENTURA, *Obras*, V, BAC, Madrid, 1948.

Ejercicios y actividades

1. Enumera y clasifica las pruebas de la existencia de Dios que se hallan en el texto.

2. ¿Qué es lo que distingue, según Buenaventura, el «Ser absoluto» del «ser relativo»?

3. ¿Recoge Buenaventura, en algun lugar del texto, alguno de los argumentos empleados por Agustín, Anselmo o Avicena en los textos que hemos reproducido anteriormente? ¿Cuáles?

4. ¿Qué significa tener el ser por participación (*vid.* 17)? El empleo de este término ¿responde a una antología platónica o aristotélica?

TOMÁS DE AQUINO

TEXTO 8: LAS «CINCO VÍAS» PARA PROBAR LA EXISTENCIA DE DIOS

La existencia de Dios se puede demostrar por cinco vías. La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto a aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, v. gr., el fuego, hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas; lo que, v.gr., es caliente en acto, no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues, los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.

La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subor-

dinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta, causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera, y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

La tercera vía considera el ser posible, o contingente, y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe, no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo pasa con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.

La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como

el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.

Suma teológica, I, c. 2, a. 3.
BAC, Madrid, 1947 y ss.

Ejercicios y actividades

1. Expón brevemente las cinco vías propuestas por Tomás de Aquino para probar la existencia de Dios.

2. Relaciona y compara la segunda vía con la prueba de Avicena reproducida en el texto 6.

3. ¿Alguna de estas «cinco vías» se encuentra también en el texto de Buenaventura (7)? En caso afirmativo, di cuál o cuáles son.

4. Analiza, en los casos en que las haya, las influencias de la física y la metafísica aristotélicas de las «cinco vías».

TEXTO 9: CRÍTICA DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO Y DE TODOS LOS ARGUMENTOS «A PRIORI»

¿La existencia de Dios es verdad de evidencia inmediata?

DIFICULTADES. Parece que la existencia de Dios es cosa evidente por sí misma.

1. Decimos que es evidente por sí aquello cuyo conocimiento nos es connatural, como es el que tenemos de los primeros principios. Pues bien: *el conocimiento de que Dios existe está naturalmente inserto en todos*, como dice el Damasceno. Luego que Dios existe es evidente por sí mismo.

2. Se llama evidente lo que se comprende con sólo conocer sus términos, cualidad que el Filósofo atribuye a los primeros principios de demostración; y así, sabido lo que es todo y lo que es parte, en el acto se comprende que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Pues sabido lo que significa este término, *Dios*, en el acto se comprende que Dios existe, porque con este nombre expresamos lo que es más grande que cuanto se puede concebir, y más grande será lo que existe en el entendimiento y en la realidad que lo que solo existe en el entendimiento. Por consiguiente, si por el hecho de entender su nombre existe Dios en el entendimiento, síguese que existe también en la realidad. Luego que Dios existe es evidente por sí.

3. Es evidente que existe la verdad, porque quien niegue su existencia concede que existe, ya que, si la verdad no existiese, sería verdad que la verdad no existe, y claro está que, si algo es verdadero, es preciso que exista la verdad. Pero Dios es la misma verdad, como se dice en San Juan: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*. Luego la existencia de Dios es de evidencia inmediata.

POR OTRA PARTE, nadie puede concebir lo opuesto a lo que es verdad evidente, como enseña el Filósofo al tratar de los primeros principios de demostración. Pero lo contrario de la existencia de Dios se puede pensar, como leemos en el Salmista: *Dijo el necio en su corazón: no hay Dios*. Luego la existencia de Dios no es verdad evidente.

RESPUESTA. Una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí misma, pero no con respecto a nosotros, o en sí misma y para nosotros. La causa de que una proposición sea evidente es porque el predicado está incluido en el concepto del sujeto; por ejemplo, *el hombre es animal*, pues *animal* entra en el concepto de hombre. Si, pues, todos conociesen la naturaleza del sujeto y la del atributo de una proposición cualquiera, ésta sería evidente para todos, como lo son los primeros principios, cuyos términos, ser y no-ser, todo y parte, y otros parecidos, son cosas tan sabidas, que nadie las ignora. Pero, si hay quienes ignoran cuál es la naturaleza del sujeto y la del predicado, la proposición en sí misma será, sin duda, evidente, pero no lo será para quienes ignoran aquellos extremos; y por esto sucede, como dice Boecio, que hay conceptos comunes que sólo son evidentes para los sabios; por ejemplo, que *lo incorpóreo no ocupa lugar*.

Por consiguiente, digo que la proposición *Dios existe*, en sí misma es evidente, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, ya que, como más adelante veremos, Dios es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por sus efectos.

SOLUCIONES. 1. Verdad es que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios, en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza, quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es, en realidad, conocer a Dios, como tampoco conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en las riquezas; para otros, en los placeres, y para otros, en cualquier otra cosa.

2. Es muy posible que quien oye pronunciar la palabra *Dios* no entienda que con ella se expresa una cosa superior a cuanto se puede pensar, pues hasta ha habido quienes creyeron que Dios es cuerpo. Pero, aun supuesto que todos entiendan por el término *Dios* lo que se pretende, no por esto se sigue que entiendan que lo designado

con este nombre exista en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Ni tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios.

3. Que la verdad, en general, existe, es evidente; pero no lo es para nosotros que exista la verdad suprema.

Suma teológica, I, c. 2, a. 1.
BAC, Madrid, 1947 y ss.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. Busca un fragmento donde se justifique la utilización de las «cinco vías» en vez de la de otro tipo de pruebas.

3. ¿Por qué afirma Tòmás que la existencia de Dios no es una evidencia inmediata?

DUNS ESCOTO

TEXTO 10: LA «COLORACIÓN» DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Se demuestra directamente la infinidad de Dios

Mostrados estos preámbulos pruebo la infinidad por cuatro vías [...].

Cuarta vía. En cuarto lugar pruebo la conclusión propuesta por la vía de la eminencia: como se probó antes, es incompatible con lo eminentísimo que se dé algo más perfecto. Pero no es incompatible con el ente finito que se dé algo más perfecto. Luego (lo eminentísimo no es finito).

Se prueba la menor: Lo infinito no repugna al ente. Pero lo infinito es mayor que todo ente finito (luego puede darse algo más perfecto que lo finito). Otro modo de argüir, que en última instancia se reduce a lo mismo: Si aquello a que no repugna la infinidad intensiva no es infinito, no es sumamente perfecto, porque no repugnándole la infinidad, puede ser excedido. Pero al ente no le repugna la infinidad. Luego

el ente perfectísimo es infinito. La menor de esta prueba, que usamos también en el argumento precedente, no puede mostrarse, parece, *a priori*; así como los contradictorios repugnan por conceptos propios; ni puede ello probarse por algo más manifiesto, así los no contradictorios convienen por conceptos propios; ni parece que pueda ello mostrarse de otro modo que explicando tales conceptos. El ente no puede explicarse por nada más conocido; el infinito lo entendemos por lo finito (esto lo explico vulgarmente: Infinito es lo que excede un finito dado, no según una relación finita precisa, sino más allá de toda relación asignable).

Sin embargo, la conclusión propuesta, puede persuadirse de la manera siguiente: Debiendo admitirse como posible todo lo que no aparece como imposible, así también ha de admitirse como composible todo lo que no aparece como incomposible. Entre el ente y la infinidad no aparece ninguna incomposibilidad, pues la finitud no es la noción del ente ni es atributo convertible con él. Una de estas condiciones se requeriría para que entre el ente y la infinidad hubiese repugnancia. Que los atributos primeros del ente y convertibles con él le pertenecen, es suficientemente claro.

La conclusión puede persuadirse así: A la cantidad no repugna la infinidad a su modo, es decir, una parte después de otra. Luego tampoco repugna a la entidad a su modo, es decir, perfección en el ser simultáneo.

Además, si la cantidad del poder es simplemente más perfecta que la de la mole, ¿por qué será posible la infinidad en la mole y no en el poder? Y si es posible, es actual, como consta de la tercera conclusión dada antes respecto de la primacía del efectivo, y se probará también más adelante.

Además, el entendimiento cuyo objeto es el ente, no sólo no encuentra repugnancia en entender lo infinito, sino que lo considera como el más perfecto inteligible. Sería extraño que ningún entendimiento se percatase de la repugnancia entre la infinidad y su primer objeto, si tal repugnancia se diese, siendo así que la disonancia en el sonido, por ejemplo, ofende fácilmente al oído. Si lo disonante ofende al momento de ser percibido, ¿por qué ningún entendimiento rehúye naturalmente del inteligible infinito como de algo no conveniente, como de algo destructivo de su objeto primero?

Con lo dicho puede «colorarse» la razón de san Anselmo del sumo cogitable *(Proslogio)*. Su descripción debe entenderse así: Dios es aquello que pensado sin contradicción, no puede pensarse algo mayor sin contradicción. Que ha de añadirse «sin contradicción» es manifiesto: aquello cuyo conocimiento o concepción incluye contradicción, es impensable; en tal caso se darían dos pensables opuestos que de ningún modo constituirían uno, pues ninguno determinaría al otro.

Lo sumo pensable sin contradicción puede ser en la realidad. Se prueba primero respecto del ser quidditativo. En tal pensable descansa sumamente el entendimiento. Luego, contiene, y en sumo grado, el concepto del primer objeto del entendimiento, es decir, del ente. Segundo, se arguye ulteriormente respecto de su ser existencial:

Lo sumamente pensable no sólo existe en el entendimiento pensante: de lo contrario, podría existir, pues lo pensable es posible, y no podría existir, pues le repugna el ser causado por otro, como consta en la segunda conclusión de la vía de la eficiencia. Por consiguiente, es mayor lo pensable que existe en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento. Esto no debe entenderse en el sentido de que si existe es pensable mayor, sino en el sentido de que lo que existe en realidad es *mayor* que todo lo que sólo existe en el entendimiento.

La razón de san Anselmo se colora también de otro modo: Lo que existe es pensable mayor; es más perfectamente cognoscible, por ser visible o intuitivamente inteligible; lo que no existe ni en sí, ni en otro más noble al que nada añade, no es visible. Ahora bien, lo que es visible es más perfectamente cognoscible que lo que no lo es, que es sólo abstractivamente inteligible. Luego lo cognoscible perfectísimo existe. De la diferencia entre la intelección intuitiva y abstractiva y de la superioridad de la primera sobre la segunda, se hablará en la distinción tercera y en otros lugares, conforme se presente la ocasión.

Comentario a las Sentencias, dist. II, p. 1, c. 2.
Los filósofos medievales. Selección de textos, II, BAC, Madrid, 1979.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. Analiza semánticamente los términos «eminentísimo», «composible» y «cogitable».

3. ¿Cómo y por qué «colorea» Duns Escoto el argumento ontológico?

4. Relaciona este texto con el texto 9. Analiza, compara y valora las posiciones de Duns Escoto y Tomás de Aquino respecto al argumento ontológico.

Ejercicios operativos de comprensión

1. Los agustinianos aceptan:
   a) Sólo las pruebas basadas en hechos del mundo exterior observables por experiencia sensible.
   b) Sólo las pruebas basadas en la realidad interior, en la presencia en el alma de la idea de Dios.

c) Las pruebas basadas en hechos del mundo exterior observables por experiencia sensible y las basadas en la realidad interior, en la presencia en el alma de la idea de Dios.
d) Sólo las pruebas que utilizó Agustín de Hipona.

2. La prueba del «consentimiento universal» es un precedente de:
a) La cuarta vía de Tomás de Aquino.
b) El argumento ontológico.
c) La prueba de las verdades eternas.
d) La segunda vía de Tomás de Aquino.

3. Para Guillermo de Occam, la existencia de Dios es:
a) Un objeto de razón.
b) Una idea innata.
c) Un objeto de fe.
d) Una evidencia empírica.

4. Las cinco vías de Tomás de Aquino parten de:
a) La existencia en el alma de ideas innatas.
b) Los datos de la revelación.
c) La necesidad de una verdad eterna.
d) La demostrabilidad de Dios por sus efectos finitos.

5. El argumento ontológico parte de la definición de Dios como:
a) Un ente tal que no puede pensarse ninguno mayor.
b) Causa final de la creación.
c) Causa ejemplar de las criaturas.
d) Fundamento de las verdades eternas.

6. El argumento ontológico es aceptado por:
a) Locke.
b) Hume.
c) Leibniz.
d) Kant.

7. El argumento ontológico es rechazado por:
a) Alain de Lille.
b) Malebranche.
c) Descartes.
d) Kant.

8. La tercera vía de Tomás de Aquino había sido utilizada anteriormente por:
a) Maimónides.
b) Anselmo de Canterbury.

c) Agustín de Hipona.
d) Buenaventura.

9. La segunda vía de Tomás de Aquino se basa en:
   a) La necesidad de un principio ordenador de la realidad.
   b) La necesidad de una primera causa incausada.
   c) Los grados de perfección de las criaturas.
   d) La contingencia de los entes.

10. La cuarta vía de Tomás de Aquino presupone:
   a) La teoría platónica de la participación.
   b) La teoría agustiniana de la iluminación.
   c) La tercera vía.
   d) La teoría aristotélica de la abstracción.

IV. La creación: la polémica en torno a la eternidad del mundo

Uno de los principales problemas que el aristotelismo planteó a los pensadores medievales fue el de la contradicción existente entre su afirmación de la eternidad del mundo y la doctrina revelada que afirma la creación de éste. El tratamiento de este problema es —como hemos indicado anteriormente— una piedra de toque singularmente útil para comprender las posiciones que los distintos filósofos adoptan frente a la autoridad de Aristóteles cuando esta autoridad plantea conflictos entre la fe y la razón. A grandes rasgos, se pueden distinguir en la época que estudiamos tres principales posiciones:

1. La de los que aceptan la autoridad y las pruebas de Aristóteles (y Averroes) aunque éstas estén en contradicción con la fe cristiana y afirman que, desde la perspectiva de la filosofía, el mundo es eterno.

2. La de los que ponen en primer lugar la revelación y tratan de argumentar racionalmente, a la luz de la fe, el comienzo temporal del mundo con la creación.

3. La de los que afirman que, a pesar de lo afirmado por Aristóteles, no puede probarse la eternidad del mundo pero tampoco su no eternidad, aunque esta última constituye una verdad de la fe y, como tal, ha de ser admitida.

El primer punto de vista es el defendido por los averroístas latinos, el segundo, por los agustinianos y el tercero, por Tomás y los tomistas.

Como puede verse, tanto los agustinianos como Tomás de Aquino parten de un presupuesto común: la admisión del dogma de que el mundo ha sido creado de la nada por Dios. Admitido este dogma, la polémica se plantea en torno a la capacidad o incapacidad de la razón para probar apodícticamente (es decir: de una manera «necesaria», incondicionada) este dogma. Las posiciones de Tomás y la de los agustinianos ilustran a la perfección sus opiniones respectivas en el tema de las relaciones entre la fe y la razón. Según los agustinianos, la razón iluminada por la luz de la fe es capaz de demostrar apodícticamente la creación del mundo y si Aristóteles y otros filósofos habían concluido erróneamente que el mundo es eterno, fue debido a que carecían de esta iluminación. Tomás, por su parte, aplicando su regla de armonización entre la fe y la razón, parte de la falsedad de la argumentación aristotélica de la eternidad del

mundo y muestra la no concluencia de esta argumentación, a pesar de que tampoco se pueda demostrar racionalmente la posición contraria. El tratamiento que Tomás hace del problema tiene un precedente en la *Guía de descarriados* del filósofo judío Maimónides. Maimónides, que como haría posteriormente el propio Tomás con la cristiana, había intentado dar una base racional a la teología musulmana fundamentándola en la filosofía de Aristóteles, había rechazado en este punto concreto la autoridad del Filósofo, considerando que sus argumentaciones al respecto no eran concluyentes. Partiendo de este hecho y del de que la no eternidad del mundo es necesaria para la religión y no repugna a la razón concluyó que era preciso afirmar esta no eternidad. Este punto de vista de Maimónides es recuperado, antes que por Tomás de Aquino, por su maestro Alberto Magno, que añadió a las consideraciones de Maimónides la afirmación de que, aunque la no eternidad del mundo no pueda probarse concluyentemente, las razones a favor de esta no eternidad son mejores que las aducidas en favor de su eternidad.

ANSELMO DE CANTERBURY

TEXTO 1: TRES SENTIDOS DE LA EXPRESIÓN «HACER DE LA NADA»

¿Cómo hay que entender que el principio supremo ha hecho todo de la nada?

Ante esta palabra ***nada***, surge la duda, porque todo ser que produce otro es la causa de lo que nace de él, y es menester que toda causa contribuya en algo a la esencia de su efecto. Este principio está de tal modo consagrado por la experiencia, que ni la discusión ni el sofisma pueden arrancarle del espíritu. Por tanto, si alguna cosa ha sido hecha de la nada, esta nada ha sido la causa de lo que ha sido hecho por ella. ¿Y cómo lo que no tenía el ser ha podido contribuir a darlo? Y si la nada no puede dar ningún auxilio, ¿a quién se persuadirá, y cómo, que alguna cosa pueda ser hecha de la nada? Además, o la ***nada*** expresa alguna cosa o no. Si expresa alguna cosa, todo lo que ha sido hecho de la nada ha sido hecho de algo. Si, al contrario, la nada es la ausencia de todo, como no se puede comprender que una cosa sea creada por lo que no es absolutamente nada, nada se puede hacer de la nada, como lo proclama altamente la voz del género humano. La consecuencia de todo esto es que todo lo que ha sido hecho está hecho de algo, puesto que necesariamente una cosa está hecha de otra o no está hecha de nada. Que la nada sea, pues, algo o que no lo sea, en cualquier caso es evidente que todo lo que es hecho es hecho de alguna cosa. Si esta conclusión es cierta, se opone a cuanto dejamos dicho anteriormente (c. 7). De ahí que lo que no era nada viene a ser algo, y el ser por excelencia es a su vez esa nada que lo engendra todo. Arrancando de una substancia suprema, había llegado a concluir, por el razonamiento, que todas las cosas habían sido hechas por ella, de tal forma, sin embargo, que fueran hechas de la nada. Por tanto, si aquello por lo cual exis-

ten, y que yo pensaba ser nada, es algo, todo lo que yo había creído haber descubierto hasta el presente sobre la esencia suprema no es tampoco nada.

¿Qué se debe entonces entender por esta palabra *nada?* Porque he prometido no dejar pasar en esta meditación ninguna objeción posible, aunque fuese poco juiciosa. Yo creo que hay tres maneras de obtener la solución de esta dificultad, que consiste en que una cosa sea hecha de la nada. La primera se presenta cuando, al decir que una cosa está hecha de la nada, se quiere decir que no está creada. Cuando, por ejemplo, al designar a un hombre que se calla, se pregunta: «¿Qué dice él?», y se responde: «No dice nada», es decir, no habla. Según esta manera de comprender, si se trata de la esencia suprema y de lo que no ha existido o no existe, y si se pregunta de qué ha sido hecho esto, se responderá con razón: «De nada», es decir, no ha sido hecho. En este sentido la expresión no es aplicable a ninguna de las cosas creadas.

La segunda puede emplearse como forma de lenguaje, pero no tendría sentido verdadero. De ella se hace uso cuando se dice que una cosa está hecha de la nada, entendiendo con eso que está hecha de lo que no es verdaderamente y absolutamente nada, como si se supusiese en cierto modo que esta nada es verdaderamente algo, de lo cual otro puede recibir el ser. En este sentido, esta manera de expresarse es falsa e implica siempre lo imposible y la contradicción.

Finalmente, empleamos la tercera cuando decimos que algo ha sido hecho de la nada, entendiendo que ha sido verdaderamente hecho, pero que no hay nada de lo cual ha sido hecho. Así se dice de un hombre oprimido por la tristeza sin causa, que está triste por nada. Si se entiende en este sentido lo que hemos dicho anteriormente, a saber, que, excepto la esencia suprema, todo lo que viene de ella ha sido hecho de la nada, es decir, no ha sido hecho de algo, nuestra conclusión estará de acuerdo con lo que precede, y en todo lo que siga no se encontrará ninguna contradicción. No hay de hecho ni desacuerdo ni contradicción en decir que las cosas producidas por la substancia creadora están hechas de la nada, en el sentido en el que se dice que un hombre, de pobre que era, ha llegado a ser rico, o que después de una enfermedad ha recobrado la salud, queriendo expresar con ello que aquel que era pobre es ahora rico, lo que no era antes; que el que estaba enfermo ha recobrado la salud, que no tenía. De esta manera es fácil comprender que la esencia creadora ha hecho todo de la nada, o que todo ha sido hecho por ella de la nada, es decir, que lo que antes no existía ha recibido el ser. Porque cuando se dice que esta esencia ha hecho estas cosas o que estas cosas han sido hechas, se comprende necesariamente que, efectivamente, ha hecho alguna cosa, y que cuando éstas han sido hechas, realmente han sido hechas algo. Así, cuando vemos una persona elevada por otra, de una posición muy baja, hasta los honores y las riquezas, decimos: éste la ha hecho de la nada lo que es, o aquélla ha sido lo que es, de la nada, por ésta; es decir, este hombre, que antes era mirado como nada, ha llegado a ser algo por el beneficio de este otro.

Monologio, c. VIII.
SAN ANSELMO, *Obras*, I, BAC, Madrid, 1952.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. Según Anselmo, cuando se afirma que «Dios lo hizo todo de la nada», ¿hay que entender la nada como algo existente antes del ser?

AVERROES

TEXTO 2: UNA PRUEBA DE LA ETERNIDAD DEL MUNDO

2. Pero estudiando esta ciencia (la Metafísica) el modo de reducir el ser a sus causas primeras más remotas, conviene que veamos si tales principios, a saber, la materia y la forma, cuya existencia en la substancia sensible ha sido ya demostrada, bastan para producir la substancia separada, siempre en acto, que sea causa de que exista la sensible, y, caso de que exista, cuál es su modo de ser, en cuántas maneras se dice que es principio de la substancia sensible y, por último, si, a semejanza de lo que pasa con las materias, las cuales, según se ha visto en la *Física*, se reducen a una materia primera que existe en el ser, también las formas pueden ser reducidas a una forma primera, existente en la materia, o son más bien reductibles a una forma separada, cuestión que puede establecerse también acerca de la causa final primera y de la causa eficiente primera.

3. El método más apropiado para llegar a resolver el problema consiste en establecer aquí, a manera de prenotandos, lo que se ha demostrado en la *Física* acerca de la existencia de motores inmateriales. Conviene, pues, que siguiendo la costumbre de los filósofos, traigamos a colación tal doctrina, por vía de resumen y no porque sea propio de esta ciencia el demostrar esa tesis. Decimos, pues, que, según se ha visto en la ciencia física, todo ser movido tiene un motor; ahora bien, la cosa movida, en tanto es movida, en cuanto que está en potencia; y el motor, en tanto mueve, en cuanto que está en acto; si, pues, el motor mueve una veces y otras veces no, será un ser movido, desde cierto punto de vista, puesto que, cuando no mueve, está en potencia para mover. Por eso, si suponemos que el motor último del mundo unas veces mueve y otras no, síguese necesariamente que existe un motor anterior a él; y, en tal caso, no será aquél el motor primero. Si a este otro motor le suponemos moviendo unas veces y no moviendo otras, necesariamente ha de ocurrir con éste lo que ha ocurrido con el primero; por lo que, necesariamente, o se dará un proceso hasta el infinito, o hay que dar por supuesta la existencia de un motor absolutamente inmóvil, que no pueda ser movido ni esencial ni accidentalmente. Por consiguiente, el motor último ha de ser eterno, lo mismo que lo movido por él; porque si eso [movido] estuvie-

ra, en un momento dado, en potencia para ser movido por él, habría otro motor anterior al motor eterno. Por eso, el motor, cuya existencia se ha demostrado en el libro decimosexto del *De animalibus*, no tiene virtualidad suficiente para mover sin el concurso del motor universal. Demostrada, pues, la existencia de un movimiento eterno y no siendo posible que exista más movimiento eterno que el circula de traslación, según se ha evidenciado en la *Física*, síguese de una manera manifiesta que hay un movimiento de traslación eterno; pero como no se conoce más ser que esté en estas condiciones que el cuerpo celeste, síguese que el movimiento de este cuerpo es el motor eterno cuya existencia se está demostrando.

Compendio de la Metafísica, IV.
Trad. C. QUIRÓS, Madrid, 1919.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.
2. ¿Por qué afirma Averroes que si el «motor último» es eterno también ha de serlo aquello que es movido por él (el mundo)?
3. En la base de esta prueba se halla la teoría aristotélica del movimiento. Expón esta teoría y analiza su utilización por parte de Averroes.
4. Relaciona esta prueba de la eternidad del mundo con la primera de las vías con las que Tomás de Aquino pretende probar la existencia de Dios.

MAIMÓNIDES

TEXTO 3: LA ETERNIDAD DEL MUNDO NO SE PUEDE PROBAR POR LA RAZÓN Y ES CONTRARIA A LA FE REVELADA

La creación del mundo es sostenible en principio

Lo que yo deseo es mostrar que la novedad del mundo, conformemente a la creencia de nuestra Ley, que ya he expuesto, no es imposible, y todas estas argumentaciones filosóficas, de las que parece resultar que no es como hemos dicho, que todos estos razonamientos, digo, tienen un lado por el que pueden destruirse e impedir que se empleen como argumentos en contra nuestra. Aclarado esto en cuanto a mí, y permaneciendo indecisa esta cuestión —a saber, si el mundo es eterno o creado—, acepto

la solución dada por la profecía que explica cosas a las que no sabría llegar la facultad especulativa; porque expondremos que la profecía no es una cosa vana, incluso en la opinión de quien admite la eternidad del mundo.

Después de haber expuesto que lo que sostenemos es posible, buscará igualmente, mediante una prueba especulativa, el hacerlo prevalecer sobre la otra opinión; quiero decir hacer prevalecer la opinión de la creación sobre la de la eternidad. Expondré que si nos vemos llevados a alguna consecuencia absurda admitiendo la creación, se llega a una absurdidez aun mayor admitiendo la eternidad. Y ahora intentaré presentar un método para destruir las pruebas de todos los que argumentan en favor de la eternidad del mundo (II, 129).

Evidentemente, resulta del sistema de Aristóteles, como del sistema de todos cuantos profesan la eternidad del mundo, que según él este universo ha emanado del Creador por necesidad, que Dios es la causa y el mundo el efecto, y que, por consiguiente, éste es necesario. Lo mismo que no sabría decirse de Dios por qué existe, ni cómo existe así —quiero decir uno e incorpóreo—, análogamente no podría decirse del universo en su conjunto por qué existe ni como existe así como lo vemos; porque es necesario que todo esto exista así, quiero decir la causa y su efecto; y es imposible para ambos no existir o hacerse distintos a como son. De esta opinión se sigue, pues, que toda cosa debe conservar siempre la naturaleza que tiene, y que ninguna cosa puede, en modo alguno, cambiar su naturaleza. Según esta opinión, el cambio de naturaleza de un ser cualquiera es una cosa imposible, y, por consiguiente, todas estas cosas no han podido nacer por el designio de un ser que tuviera una intención y que libremente hubiera querido que fueran así; porque si hubieran nacido por tal designio, no hubieran existido así antes de que se hubiera determinado el designio. Pero, según nuestra opinión, para nosotros es claro que las cosas son a consecuencia de un designio, y no por necesidad. Podría ser, pues, que quien ha formado el designio las cambiara y formara otro designio. Sin embargo, esto no podría ser, en un sentido absoluto, un designio cualquiera; porque hay una naturaleza de imposibilidad que es estable y que no podría ser destruida, como expondremos. En este capítulo tengo por fin mostrarte, mediante pruebas que se acercan a la demostración, que este universo nos indica necesariamente un Creador obrando con intención.

Siempre que una materia es común a cosas que difieren entre ellas de un modo cualquiera, necesariamente fue preciso que hubiese fuera de esta materia común una causa que haya hecho que estas cosas tuvieran las unas tal cualidad, las otras tal otra, o más bien han hecho falta tantas causas como cosas diferentes hay. Ésta es una proposición sobre la que están de acuerdo los partidarios de la eternidad del mundo y los de la creación. Después de haber sentado este principio, abordo la exposición de lo que tenía en perspectiva, discutiendo en forma de preguntas y respuestas, acerca de la opinión de Aristóteles.

Planteamos a Aristóteles, primero, la siguiente pregunta: Nos has demostrado que todas las cosas sublunares tienen una sola y misma materia común a todas ellas;

¿cuál es, pues, la causa de la diversidad de los individuos de cada una de estas especies? A esto nos responderá: Lo que origina la diversidad es que las cosas compuestas de esta materia difieren de mezcla.

Después dirigimos aún a Aristóteles esta otra pregunta: Si es verdad que la mezcla de los elementos es la causa que dispone las materias a recibir las diferentes formas, ¿qué es, entonces, lo que ha dispuesto a esta materia primera de modo que una parte recibiera la forma de fuego, y otra la forma de tierra, y que lo que está entre las dos se haga apto para recibir la forma de agua y de aire? Puesto que todo tiene una materia común, ¿qué es lo que ha hecho a la materia de la tierra más adecuada para la forma de la tierra, y a la materia del fuego más apta para la forma del fuego? A esto contestará Aristóteles lo siguiente: Lo que hace esto es la diferencia de los lugares; porque son los que han producido en la materia única las diversas disposiciones. La parte que está más próxima a la circunferencia ha recibido de ésta una impresión de sutileza y de movimiento rápido y se acerca a su naturaleza, de modo que, preparada así, recibió la forma del fuego; pero a medida que la materia se aleja de la circunferencia y se acerca más al centro, se hace más densa, más consistente y menos luminosa; entonces se hace tierra, y por la misma razón agua y aire. Debe ser así necesariamente; porque sería absurdo decir que esta materia no está en modo alguno en un lugar, o que la circunferencia es ella misma el centro, o viceversa. Aquí está lo que ha hecho que debiera particularizarse mediante formas diversas, quiero decir lo que la ha dispuesto a recibir formas diversas.

En fin, aun le preguntaremos: La materia de la circunferencia, es decir del cielo, ¿es la misma que la de los elementos? No —responderá—, sino que, por el contrario, ésta es otra materia y tiene otras formas. Si se da a un tiempo el nombre de cuerpos a los de aquí abajo y a los de allá arriba, no es más que por homonimia, como han explicado los modernos. Todo esto ha sido demostrado.

Escucha ahora, ¡oh, lector de este tratado!, lo que digo yo. Sabes que ha sido demostrado por Aristóteles que de la diferencia de las acciones se puede inferir la diferencia de las formas. Ahora bien, como los movimientos de los cuatro elementos son rectilíneos, mientras que el movimiento de la esfera celeste es circular, se reconoce a primera vista que la materia de los unos no es la del otro, lo cual es una verdad resultante de la especulación física; pero como también resulta que aquellos que tienen movimientos rectilíneos difieren en su dirección, moviéndose los unos arriba, los otros hacia abajo, y que aquellos incluso que se dirigen hacia el mismo lado tienen un movimiento más o menos rápido o lento, se reconoce que difieren en la forma. Así es como se ha reconocido que los elementos son un número de cuatro. Por una argumentación absolutamente semejante se llega a concluir que todas las esferas celestes tienen una misma materia; porque todas ellas se mueven circularmente. Pero en cuanto a la forma, las esferas difieren las unas de las otras; porque ésta se mueve de oriente a occidente, y tal otra de occidente a oriente, y además, los movimientos difieren por la rapidez y la lentitud. Aun se debe dirigir a Aristóteles la siguiente pregunta: Puesto que todas las esferas tienen una materia común y que en cada una de ellas

el substratum tiene una forma particular que no es la de las otras, ¿quién es que ha particularizado estos *sustratos*, y quién los ha dispuesto para que recibieran las diversas formas? ¿Hay algo después de la esfera a lo que pueda atribuírsele esta particularización, si no es Dios, el Altísimo?

Has de saber que en nuestra opinión, la de todos nosotros los que profesamos la novedad del mundo, todo esto es fácil y marcha muy de acuerdo con nuestros principios; porque decimos que hay un ser determinante que para cada esfera ha determinado a su antojo la rapidez y la dirección de su movimiento, pero que ignoramos el modo de esta sabiduría que ha hecho nacer tal cosa de tal modo. Si Aristóteles hubiera sido capaz de darnos la razón de la diversidad del movimiento de las esferas de manera que todo estuviera en armonía con su posición recíproca, como creía, hubiera sido maravilloso... Pero esto no está regulado así, como ya he expuesto...

En resumen, todo lo que se sabe es que todo esto sucede por una razón que desconocemos, pero que, sin embargo, no es una obra inútil ni que se deba al azar. En efecto, sabes que las venas y los nervios del individuo, perro o asno, no son obra del azar, ni tienen fortuitamente tal medida, y que tampoco es por azar simplemente por lo que tal vena es gruesa y tal otra delgada, ni por lo que este nervio se despliega en innumerables ramas, mientras que aquel otro no se despliega, así, que uno baja derecho, mientras que otro se repliega sobre sí mismo; porque nada de todo esto sucede sino por determinadas ventajas cuya necesidad conocemos. ¿Y cómo, pues, un hombre inteligente podría imaginarse que las posiciones de estos astros, sus medidas, su número y los movimientos de sus esferas diversas carecen de razón, o son obra del azar? No hay duda de que cada una de estas cosas es necesaria con relación a los designios de Aquél que ha obrado con intención, y es muy difícil concebir que este orden de cosas provenga de una ciega necesidad y no de un designio.

Para mí no hay prueba mayor del designio que la variedad de los movimientos de las esferas y los astros fijos en las esferas; por esto te encontrarás con que todos los profetas han tomado los astros y las esferas como prueba de que Dios existe necesariamente. Lo que refiere la tradición de Abraham acerca de su observación de los astros, es muy conocido. Isaías dice, para llamar la atención sobre las pruebas que pueden sacarse: «Elevad los ojos a lo alto y mirad; ¿quién ha creado estas cosas?, etcétera (*Is.*, XI, 26). Análogamente, Jeremías dice: «Aquél que ha hecho los cielos». Abraham dice: «El Eterno, Dios de los cielos (*Génesis*, XXIV, 7) y el príncipe de los profetas: «Aquél que cabalga sobre los cielos» (*Deuteronomio*, XXXIII, 26), lo que ya hemos explicado. Y aquí está, en efecto, la verdadera prueba en la que nada hay dudoso. Voy a explicarme: Si debajo de la esfera celeste hay tantas cosas diversas, aun cuando su materia sea una, como hemos explicado, puedes decir que lo que las ha particularizado, son las fuerzas de las esferas y las diferentes posiciones de la materia con respecto a la esfera celeste, como nos ha enseñado Aristóteles. Pero, en lo que se refiere a las diversidades que existen en las esferas y los astros ¿quién pudo particularizarlos sino Dios? (II, 144-162).

Por qué hay que admitir la creación del mundo

Has de saber que si evitamos el profesar la idea de la eternidad del mundo, no es porque el texto de la Ley proclamara el mundo como creado; porque los textos que indican la novedad del mundo no son más numerosos que los que indican la corporeidad de Dios. En cuanto a la novedad del mundo tampoco nos faltarían los medios de una interpretación alegórica, y no nos estarían prohibidos; por el contrario, podríamos emplear aquí este modo de interpretación, como hicimos para apartar la corporeidad de Dios. Quizás incluso sea mucho más fácil y seríamos muy capaces de interpretar los textos en cuestión y establecer la eternidad del mundo, lo mismo que hemos interpretado los demás textos y apartado la corporeidad de Dios. Pero dos razones nos han llevado a no hacerlo y a no admitirlo. La una es ésta; ha sido demostrada la incorporeidad de Dios, y necesariamente hay que recurrir a la interpretación alegórica, siempre que refutado el sentido literal mediante una demostración, se sabe de antemano que necesariamente está sujeto a una interpretación. Pero la eternidad del mundo no ha sido demostrada, y por consiguiente no conviene hacer violencia sobre los textos e interpretarlos alegóricamente, para hacer prevalecer una opinión de la que análogamente podría hacerse prevalecer la contraria, razonando de modo diverso. He aquí, pues, una razón. La segunda razón es ésta: nuestra creencia en la incorporeidad de Dios no derrumba ninguna de las bases de nuestra religión, ni desmiente nada de lo que han proclamado los profetas. No hay en esto ningún inconveniente, si no es que, al decir de los ignorantes, sería contrario a los textos de la Escritura; pero, como hemos mostrado, no hay nada allí que le sea contrario, sino que más bien ahí está el fin de la Escritura. Pero admitir la eternidad del mundo tal como la cree Aristóteles, es decir como una necesidad, de suerte que ninguna ley de la Naturaleza pueda cambiarse y que nada pueda salir de su habitual curso, sería minar la Religión por su base, tachar de mentirosos todos los milagros y negar todo lo que la Religión ha hecho esperar o temer...

Hay que saber que en cuanto se admite la novedad del mundo, todos los milagros se hacen posibles, y la revelación de la Ley se hace posible también, y todas las cuestiones que pudieran plantearse a este respecto se desvanecen. Si, pues, se preguntara: ¿Por qué Dios se ha revelado a tal hombre y no a tal otro? ¿Por qué Dios ha dado esta Ley a una nación particular, sin dar ninguna a otras? ¿Por qué la ha dado en tal época y no la ha dado ni antes ni después? ¿Por qué ordenó hacer tales cosas y prohibió tales otras? ¿Por qué señaló a los profetas por estos milagros que se refieren, sin que haya habido otros? ¿Cuál era el fin de Dios con esta legislación? ¿Por qué, en fin, no ha inspirado a nuestra naturaleza el sentimiento de estas cosas ordenadas o prohibidas, si tal fue su fin? La respuesta a todas estas cosas será ésta: «Así lo quiso» o bien: «Así lo ha exigido su sabiduría». Lo mismo que ha hecho nacer el mundo bajo esta forma en el momento en que lo quiso, sin que podamos darnos cuenta de su voluntad en este respecto, ni de la sabiduría que le ha hecho elegir particularmente estas formas y estas épocas, tampoco sabríamos, análogamente, darnos cuenta de su voluntad, ni de lo que ha exigido su sabiduría, cuando ha determinado todo lo que ha constituido el objeto de las anteriores preguntas. Pero si se sostiene que el

mundo es así por necesidad, necesariamente habría que hacer todas estas preguntas y sólo se podrá salir de ellas con respuestas malas que encerrarían la negación de todos estos textos de la Ley cuya acepción literal no podría poner en duda ningún hombre inteligente. Por esto se ha evitado el profesar tal opinión, y por esto los hombres piadosos han pasado y pasarán su vida meditando sobre esta cuestión; porque si se demostrara la novedad del mundo, aun cuando no fuera más que con arreglo a la opinión de Aristóteles, toda la Religión se derrumbaría; y se vería uno llevado hacia otras opiniones. Ya te he expuesto que todo depende de esta cuestión: sábelo bien.

Guía de descarriados. II.
Trad. SUÁREZ LORENZO, Madrid, s. f.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. Analiza semánticamente los términos «designio», «sublunar», «homonimia», «sustratos», «recíproco».

3. ¿Cuál es la ley de la que se habla en el texto?

4. Relaciona el apartado 4 de este texto con el texto de Averroes reproducido en el capítulo de esta analogía dedicado a la fe y la razón.

5. Busca información sobre la cosmología medieval y escribe una redacción sobre esta cosmología resaltando el papel que se otorga en ella a los cuatro elementos, las esferas celestes y las estrellas fijas.

ALBERTO MAGNO

TEXTO 4: LOS ARGUMENTOS ARISTOTÉLICOS SOBRE LA ETERNIDAD DEL MUNDO NO SON CONCLUYENTES

Digresión, en la que se exponen las teorías de los peripatéticos, con las cuales parecía que se probase la eternidad del mundo

Trataremos, pues, de disolver las razones aducidas por los filósofos que afirman que el mundo es eterno. En cuanto a lo que dicen que, si el mundo empezó a existir,

tendría que existir el movimiento antes del movimiento, no se sigue eso sino en dos supuestos. Uno de ellos es que se pone una materia preexistente que fue sujeto de eso que empezó a existir de nuevo por la generación física. Otro es que el tiempo es eterno y que no empezó a existir con el cielo. Pero nosotros negamos ambos supuestos; y así no hay ninguna objeción contra nuestra posición. En cuanto a lo que dice Aristóteles sobre el comienzo del tiempo, ya hemos demostrado en la física que no es necesario. Y lo que dicen de la ingenerabilidad e incorruptibilidad de la materia, también nosotros lo concedemos: no es, en efecto, lo mismo ser algo ingenerable que ser increable esto ya lo hemos explicado suficientemente en el libro primero. Allí hemos dicho que la materia fue creada, porque ni la materia proviene de la forma ni, a la inversa, la forma de la materia, ni la materia de la materia, ni la forma de la forma. Y por eso fue hecha de la nada por creación simple, que es un acto de la causa primera, como hemos dicho más arriba.

Y en cuanto a lo que dicen, que la potencia precede en todas las cosas que son hechas, respondemos que eso no es verdad más que en aquellas que son hechas por medio del movimiento y cambio físico. En las cosas producidas por la causa creadora, la potencia se produce a una con el ser; en efecto, se produce la materia con la forma, y lo que se produce de este modo no ha preexistido en algún sujeto a modo de materia y forma. Los peripatéticos se engañaron al querer que fuesen semejantes el modo de comenzar a ser de los principios de la naturaleza y el modo de comenzar a ser de las cosas perfectas en la naturaleza. Eso no es verdad: las cosas perfectas en la naturaleza se generan y se corrompen teniendo como término la materia y están en la materia antes de ser producidas. Pero los principios de la naturaleza, como la forma y la materia y el primer móvil con su movimiento, que hace que la materia de los seres generales se muevan con movimientos y cambios físicos, no es necesario que hayan comenzado a existir así, sino que empiezan a existir de la nada, como queda dicho, y la causa primera es la que hizo a la materia de la nada, y a la forma también de la nada, e infundió ésta al producirla en la materia, y lo mismo al primer móvil y a todo el orbe. Y lo que produjo de la nada, lo produjo con toda la diversidad que hay en él. Esto lo demostramos ya antes con probabilidad, lo cual basta en una materia como ésta, en la cual tampoco se ha aducido nada convincente contra nuestra posición. Pues ya dice Alejandro el Griego que, cuando no se cuenta con una demostración, basta hacer una exposición tal, que no se siga de ella algún inconveniente y que pruebe con alguna probabilidad.

Dirá tal vez alguno que nosotros no hemos entendido a Aristóteles y que por eso no estamos de acuerdo con él; o que tal vez destruimos su exposición o pensamiento personal, pero no la verdad misma.

A eso respondemos que el que crea que Aristóteles fue un dios, ése debe creer que Aristóteles nunca erró. Pero si cree que fue hombre, entonces sin duda pudo errar lo mismo que nosotros. Sin embargo, tal y como se presentan sus razones, no prueban sino en virtud de dos supuestos, a saber, que nada empieza a existir sino por cambio físico, y que nada empieza a existir más que en el tiempo; supuestas esas dos cosas,

concedemos de buen grado que sus razones son necesariamente convincentes. Y siempre hemos dicho que todo buen conocedor de Aristóteles sabe muy bien que nunca probó esas dos cosas, sino que las dio por supuestas...

Podría alguno preguntar por qué, si es verdad eso, Aristóteles, que hizo estudios tan sutiles, nunca habló de ello. Mi respuesta es que Aristóteles sí que se percató de que no eran concluyentes las razones con las cuales parecía demostrar que el mundo es eterno. Y eso lo declaró en muchos pasajes del libro *De Caelo et mundo*, donde dice que se puso a investigar esa cuestión inducido por la curiosidad que siempre tuvo en filosofía, y que da las causas que están menos expuestas a objeciones. Y ésa es la señal de que se percató de que no contaba con una demostración, ya que para una demostración no hay contradicción posible: si fuese contradicha por todos, no por eso sería menos necesaria que si no la contradijese nadie.

Aristóteles nunca acostumbró a decir en la *física* sino cosas de tipo físico, que pueden probarse con razones físicas. Ahora bien, el comienzo del mundo por creación ni es física ni se puede probar físicamente, y por eso se cree que Aristóteles omitió este capítulo de pruebas en la *Física*, y no lo tocó expresamente sino en el libro que publicó *De natura deorum*.

Comentario a la «Física» de Aristóteles, VIII, 14.
Los filósofos medievales. Selección de textos, II, BAC, Madrid, 1979.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. ¿Quiénes son los «peripatéticos» que se mencionan?

3. ¿En qué se distinguen los «principios de la naturaleza» y las cosas perfectas en la naturaleza?

4. Infórmate en una historia de la filosofía de la actitud de Alberto Magno respecto al aristotelismo y coméntala a partir de su tratamiento del tema de la «eternidad del mundo».

La razón prueba concluyentemente que el mundo no es eterno

TEXTO 5: DE LA PRODUCCIÓN DEL MUNDO EN SU CONJUNTO

1. Supuesto lo dicho hasta aquí sumariamente de la Trinidad de Dios, digamos algunas cosas de la creación. Acerca de la cual se ha de admitir, en resumen, que toda la máquina del mundo fue sacada al ser en el tiempo y de la nada por un primer Principio solo y sumo, cuya potencia, aun siendo inmensa, dispuso *todas las cosas con cierto peso, número y medida*.

2. Estas palabras se han de entender en general de la producción de todas las cosas, pues por ellas se colige la verdad y se rechaza el error. En efecto: al decir en el tiempo, se excluye el error de los que ponen el mundo eterno. Al decir de la nada, se excluye el error de los que afirman que es eterno su principio material. Al decir por un principio, se desecha el error de los maniqueos, que sostienen la pluralidad de principios. Al decir solo y sumo, se excluye el error de los que creen que Dios produjo las criaturas inferiores por ministerio de las inteligencias separadas. Por último, al añadir con cierto peso, número y medida, se declara que las criaturas son efecto de la Trinidad creadora por triple género de causalidad, a saber: *causalidad eficiente*, de la cual se deriva en las criaturas la unidad, el modo y la medida; *causalidad ejemplar*, de la cual reciben las criaturas la verdad, la especie o forma y el número, y *causalidad final*, de la cual tienen las criaturas la bondad, el orden y el peso. Estas propiedades se encuentran como vestigio del Creador en todas las criaturas, sean corporales, espirituales o compuestas de ambas substancias.

3. Lo dicho puede entenderse con el siguiente razonamiento. Para que haya orden perfecto y término o fin en las cosas, es necesario que todas ellas se reduzcan a un principio, el cual sea el primero para constituir el término y fin de todas; y perfectísimo para darles a todas el complemento. Ahora bien: como el primer Principio, en quien está el término o fin, no puede ser sino uno solo, si produce el mundo, como quiera que no puede producirlo de sí mismo, necesariamente lo debe producir de la nada. Y como la producción de la nada supone *el ser* después del *no ser* por parte del producido e inmensidad de fuerza productora por parte del principio, siendo esto propio de sólo Dios, es necesario que el mundo sea producido en el tiempo por la misma virtud infinita, obrando por sí misma e inmediatamente.

Breviloquio, II, «De la creación», c. 1.
SAN BUENAVENTURA, *Obras*, I, BAC, Madrid, 1945.

Respondo que sostener que el mundo es eterno, o producido en la eternidad, afirmando a la vez que todas las cosas fueron producidas de la nada, va contra toda verdad y razón, como prueba el último argumento aducido; está en tal oposición con la razón, que pienso que ningún filósofo, por poco ingenio que tuviese, haya sostenido tal cosa. Y es que eso encierra en sí una manifiesta contradicción. En cambio, el sostener que el mundo es eterno, presupuesta la eternidad de la materia, parece razonable e inteligible.

Esto se hace comprensible por dos ejemplos: La procedencia de las cosas del mundo de Dios se verifica a modo de huella. Si el pie fuese eterno, y eterna también la tierra en que se forma la huella, no hay nada que impida el entender que la huella era coeterna con el pie, y, sin embargo, la huella procedería del pie.

De ese modo, si la materia o el principio potencial fuese coeterna al creador, ¿qué dificultad habría en que la huella misma fuese eterna? Es más, parece algo muy en consonancia con ello. Otro ejemplo que hace ver lo razonable de lo que decimos: La creatura procede de Dios a modo de *sombra*, y el Hijo como *esplendor*; mas, tan pronto como está la luz, al punto se da el *esplendor*, y al punto también la sombra, si se le interpone un cuerpo opaco; como es razonable poner el Hijo, que es el esplendor del Padre, como coeterno, así parece razonable que las creaturas o el mundo, que es la sombra de la suprema luz, sea eterno. Y es más razonable que su contrario, es decir, que la materia fue imperfecta eternamente, sin forma o sin la influencia divina, como sostuvieron algunos entre los filósofos; y, tanto más razonable, cuanto que el más excelente de los filósofos, Aristóteles, como se lo atribuyen los sagrados escritores y exponen los comentadores y suenan sus palabras, cayó en ese error.

Sin embargo, algunos modernos sostienen que el Filósofo no pensó tal cosa, ni pretendió probar que el mundo no empezó, sino que no empezó con movimiento natural. Cuál de esos dos extremos sea más verdad, yo no lo sé; lo único que sé es que, si sostuvo que el mundo no empezó con comienzo natural, sostuvo la verdad, y las razones que él aduce, sacadas del movimiento y del tiempo, son eficaces. Pero, si sostuvo que no tuvo absolutamente comienzo, erró manifiestamente, como se ha demostrado más arriba con abundantes razones. Y se vio precisado, para evitar la contradicción, a poner, o que el mundo no fue hecho, o que no fue hecho de la nada. Y para evitar la infinitud actual, tuvo que poner o la corrupción o la unidad, o la circulación, y quitar así la felicidad. Así que este error tuvo un comienzo malo, y tiene un fin pésimo.

Comentario a los libros de las «Sentencias»,
dist. XVII, a. 1. c. 2.
Los filósofos medievales. Selección de textos, II, BAC, Madrid, 1979.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente los contenidos de ambos textos.

2. Analiza semánticamente los términos «sumariamente», «colige» y «ministerio».

3. ¿Quiénes son los maniqueos que se mencionan?

4. Relaciona las tres causalidades de que se habla en el texto (eficiente, ejemplar y final) con la teoría de las causas de la física aristotélica y con la ontología platónica.

5. Relaciona el texto 5 con el texto 1 de este capítulo.

TOMÁS DE AQUINO

TEXTO 7: LA NO ETERNIDAD DEL MUNDO LA SABEMOS SÓLO POR LA FE

Que el mundo no ha existido siempre, lo sabemos sólo por la fe, y no puede demostrarse apodícticamente; lo mismo que hemos dicho anteriormente sobre el conocimiento del misterio de la Santísima Trinidad. La razón de esto es porque el comienzo del mundo no puede tener una demostración tomada de la naturaleza misma del mundo. En efecto, el principio de la demostración es la definición o esencia misma de la cosa demostrada. Ahora bien, cualquier cosa, considerada en cuanto a su esencia o especie, prescinde del tiempo y del espacio por lo cual se dice que «los universales son en todo lugar y tiempo». Luego no puede demostrarse que el hombre, o el cielo o la piedra no hayan existido siempre. —Tampoco se puede demostrar por parte de la causa eficiente, por ser ésta un agente que obra a voluntad. La voluntad de Dios es ciertamente inescrutable para la razón humana, a no ser sobre aquellas cosas que es absolutamente necesario que Dios las quiera, y Dios no quiere de este modo nada de cuanto se refiere a las criaturas, según ya lo hemos probado anteriormente. Puede, sin embargo, la voluntad divina manifestarse al hombre mediante la revelación, en la cual se funda nuestra fe. Por consiguiente, que el mundo ha comenzado a existir, es creíble; pero no es demostrable ni objeto de la ciencia humana. — Y esto conviene tenerlo muy en cuenta, no sea que, presumiendo alguno demostrar las cosas que son de fe, alegue razones no convincentes, con lo cual dé a los no creyentes ocasión de irrisión, juzgando ellos que por tales razones asentimos nosotros a las cosas que son de fe.

Suma teológica, I, 46, a. 2.
BAC, Madrid, 1947 y ss.

Ejercicios y actividades

1. Analiza semánticamente los términos «apodícticamente», «inescrutable» e «irrisión».

2. ¿Por qué afirma Tomás que el comienzo del mundo no puede demostrarse?

3. A partir de este texto y de los dos anteriores, caracteriza brevemente (una frase para cada uno) las posiciones de Buenaventura y de Tomás de Aquino sobre el tema de la «eternidad del mundo».

4. ¿Qué actitud adopta Tomás de Aquino con respecto a aquellos que, como Buenaventura, afirman que la creación del mundo es demostrable?

TEXTO 8: LA ETERNIDAD DEL MUNDO NO PUEDE SER IMPUGNADA POR LA RAZÓN

303. Quédanos ahora ver si nuestro entendimiento encuentra alguna repugnancia en que algo que ha sido hecho, nunca estuvo sin existir, fundada en la razón de que su no existencia tiene que preceder en la duración a su existencia, ya que se dice que ha sido hecho de la nada.

Que no hay, sin embargo, ninguna repugnancia en ello lo demuestra SAN ANSELMO en el *Monologio* c. 8, al explicar cómo la criatura ha sido hecha de la nada. «La tercera manera de interpretar —dice— la expresión de que algo ha sido hecho de la nada es que ha sido hecho, pero que no hay algo de lo cual haya sido hecho, de manera parecida a cuando de un hombre que se entristece sin causa decimos que se entristece por nada.

Según esta interpretación, pues, si se entiende la afirmación que hemos hecho antes de que cuanto se distingue de la suma esencia, y ha sido hecho por ella, ha sido hecho de la nada, es decir, no de algún ser, no se seguirá nada inadmisible...» Es, pues, evidente que, según esta interpretación, no se establece un orden de lo que ha sido hecho a la nada, como si hubiese sido preciso que lo que ha sido hecho no hubiese existido antes, y que después fue algo.

304. Además, supongamos que en esa proposición mencionada se afirma el orden a la nada, de forma que el sentido sea: la creatura ha sido hecha de la nada, es decir después de la nada; entonces, el término «después» implica absolutamente un orden. Pero hay dos clases de orden: el de duración y el de naturaleza.

Ahora bien: si es verdad que de lo común y universal no se sigue lo que es propio y particular, no habrá necesidad de que del hecho de que se diga que la creatura existe o es después de la nada, se siga que en el orden de la duración fue nada, y después fue algo, sino que basta que con prioridad de naturaleza haya sido nada antes que ser; ya que lo que le compete a una cosa de por sí, se halla en ella antes con prioridad de naturaleza que lo que tiene tan sólo por otro; ahora bien, la creatura no tiene el ser más que por otro, y, abandonada a sí misma, es nada: luego por orden natural se da en ella antes el ser nada que el ser.

305. Ni del hecho de no haber precedido en el orden de la duración se sigue necesariamente que sea a la vez nada y ser, pues lo que se afirma no es que si la creatura existió siempre, sea nada en algún tiempo, sino que la creatura es de tal naturaleza, que, si se la dejase sola a sí misma, sería nada.

306. Es, pues, evidente que no se descubre ninguna contradicción en decir que algo ha sido hecho por Dios y que nunca estuvo sin existir. Si alguna hubiese, es cosa extraña que no reparó en ella Agustín, ya que ése sería un argumento validisímo para impugnar la eternidad del mundo, siendo así que él lo hace con muchos argumentos en los libros XI y XII *De civitate Dei*: ¿cómo es que omitió completamente éste?

Más aún: parece insinuar que no se da ninguna repugnancia; dice, en efecto, en el libro X *De civitate Dei* c. 31, hablando de los platónicos: «...Así como, dice, si el pie estuviese posado en el polvo desde toda la eternidad, siempre habría bajo él la huella, de la cual nadie, no obstante, dudaría que ha sido producida por el que pisaba, y como uno no sería anterior a la otra, aunque ésta hubiese sido producida por el otro, así, dice, el mundo y los dioses en él creados existieron siempre, existiendo siempre el que los hizo; y, sin embargo, fueron producidos». Y nunca dice que eso no se pueda entender, sino que argumenta de otra manera contra ellos...

307. También es cosa extraña cómo los más distinguidos de los filósofos no vieron tal repugnancia. Dice, en efecto, Agustín en el mismo libro (c. 5), hablando contra aquellos de los cuales hizo mención en otro pasaje anterior: «Nuestra discusión es con aquellos que concuerdan con nosotros en afirmar que Dios es también el creador de los cuerpos y de todas las naturalezas distintas de Él». A propósito añade después: «Esos filósofos superaron a los demás en agudeza de ingenio y autoridad».

La misma conclusión se impone a todo el que considere con atención la tesis de los que sostuvieron que el mundo existió siempre, ya que, no obstante eso, afirman que fue hecho por Dios, no dándose por enterados de semejante repugnancia de conceptos. ¡Van a ser entonces esos que la perciben con tanta sutileza los únicos que son hombres, y va a haber nacido en ellos la Sabiduría!

Sobre la eternidad del mundo.
Los filósofos medievales. Selección de textos, II, BAC, Madrid, 1979.

Ejercicios y actividades

1. ¿Qué pretende probar Tomás de Aquino en este texto?

2. ¿Cuál es el principal argumento que utiliza para probar esta tesis?

3. Analiza las dos clases de orden de que se habla en el texto.

Ejercicios operativos de comprensión

1. Tomás de Aquino afirma que:
   a) Puede probarse racionalmente la eternidad del mundo.
   b) Puede negarse racionalmente la eternidad del mundo.
   c) La eternidad del mundo es incompatible con la doctrina de la creación.
   d) Dios creó el mundo eterno.

2. Para Alberto Magno:
   a) La temporalidad del mundo se puede probar racionalmente.
   b) La eternidad del mundo se puede probar racionalmente.
   c) Los argumentos a favor de la temporalidad del mundo son más convincentes.
   d) La temporalidad del mundo no es incompatible con la doctrina de la creación.

3. Según Buenaventura, la expresión *ex nihilo* utilizada en el *Génesis* para definir la creación:
   a) Denota que la nada fue la materia de la creación.
   b) Denota que la nada es algo existente.
   c) Denota que Dios pudo crear el mundo eterno.
   d) Denota una sucesión temporal.

4. La realidad de la eternidad del mundo es defendida por:
   a) Avicebrón.
   b) Maimónides.
   c) Averroes.
   d) Avicena.

5. La eternidad del mundo es rechazada por:
   a) Aristóteles.
   b) Agustín de Hipona.
   c) Tomás de Aquino.
   d) Averroes.

V. Las substancias creadas: dos concepciones del hilemorfismo

Aristóteles interpreta la realidad de las substancias corporales a través de la teoría del hilemorfismo (del griego *hýle*, «materia», y *morphé*, «forma»). Según él, una substancia corporal es un compuesto de dos elementos: la materia (aquello de que está hecha la cosa) y la forma (lo que hace que una cosa sea lo que es, lo que le confiere el ser a la cosa). La materia no tiene realidad por sí misma, es potencia que se actualiza al recibir una forma. La forma es el universal, un universal que, a diferencia de las ideas platónicas, no está separado de las cosas sino presente en ellas, informándolas. Solamente el acto puro (Dios) existe como forma sin materia. El hombre es concebido como una substancia en la que el alma (la forma) informa el cuerpo (la materia). Para explicar el movimiento que define la naturaleza, Aristóteles añade a la materia y a la forma un tercer principio: la privación. La privación es el punto de partida del movimiento y la forma su punto de llegada (para que se produzca el advenimiento de una forma es preciso que anteriormente se dé la privación de esta forma: nada puede convertirse en algo —la madera en una mesa, por ejemplo— si previamente ya es ese algo). Durante el paso de la privación a la forma la materia actúa como sustrato. La materia entendida como mero sustrato del movimiento, como pura potencialidad, es llamada por Aristóteles «materia prima».

Tomás de Aquino siguió al pie de la letra, en lo esencial, la teoría hilemórfica de Aristóteles. Los agustinianos, en cambio, reinterpretaron la teoría aristotélica adaptándola a sus intereses doctrinales y la «platonizaron» mediante la adopción de tres tesis tomadas, directa o indirectamente, de una obra del pensador judío Avicebrón, *La fuente de la vida*. Estas tres tesis son: *a*) la de la universalidad de la materia, también denominada teoría del hilemorfismo universal; *b*) la de que existe cierta actualidad en la materia prima, tesis que relacionan con afirmaciones de Agustín sobre la existencia en esta materia de ciertas «razones seminales», y *c*) la de la existencia de pluralidad de formas en el hombre y en toda substancia corporal.

Las polémicas entre agustinianos y tomistas en lo referente al hilemorfismo se centraron principalmente en torno a las tres tesis adoptadas por los primeros, que son rechazadas por los segundos.

Según la tesis de la universalidad de la materia, todas las substancias creadas, tanto las corporales como las espirituales, tienen una materia propia y, por lo tan-

to, son compuestas de materia y de forma; sólo en Dios no existe materia. Para los agustinianos la adopción de esta tesis responde a una triple necesidad: 1) afirmar la existencia, tanto en el alma humana como en los espíritus separados (los ángeles) de una materia espiritual (no extensa), un principio de pasividad que dé razón de la mutabilidad que caracteriza estas substancias (y, evidentemente, al resto de las substancias creadas) en oposición a la suprema inmutabilidad que, por definición, caracteriza a Dios; 2) la de remarcar la simplicidad de Dios frente a la composición de *todas* las criaturas que reciben de Él el ser; y 3) la de fundamentar ontológicamente la independencia del alma respecto al cuerpo a través de su caracterización como sustancia en sí misma independientemente de su composición con el cuerpo (esta fundamentación permite a los agustinianos conferir al alma la posibilidad de una actividad y un conocimiento propios no ligados a las actividades corporales ni a las impresiones sensuales, y les permite también probar, sin demasiadas complicaciones, la pervivencia del alma después de su separación del cuerpo).

Los motivos por los que se puede decir que la tesis de la materia universal supone una platonización de la teoría hilemórfica son claros: la adopción de esta tesis y la consiguiente caracterización del alma como substancia en sí misma y aparte del cuerpo (por bien que, en esta vida, actúe también como principio formal y motor de este cuerpo) están al servicio de una concepción dualista del hombre típicamente platónica. Esta concepción no es en absoluto la de Tomás de Aquino, que, de acuerdo con la antropología monista de Aristóteles y siguiendo al pie de la letra su teoría hilemórfica, no podía aceptar la universalidad de la materia. Bajo la disputa en torno a este tema subyacen, en resumen, dos concepciones distintas del hombre: la de los agustinianos —claramente platónica— y la de los tomistas —claramente aristotélica—. Para los primeros el alma está en el cuerpo pero su unión con éste es accidental. Está en él «como el piloto está en el navío»: lo gobierna y lo guía, pero en su ser no depende de él. Para los tomistas, en cambio, la unión del alma y el cuerpo es una unión substancial. El hombre no es un alma que se encuentra accidentalmente en el cuerpo, sino una unidad substancial compuesta de cuerpo y alma en la que esta última informa a la primera.

Para salvar el escollo que esta concepción aristotélica del hombre suponía para la demostración de la inmortalidad personal del alma, Tomás de Aquino —apartándose puntualmente de Aristóteles— afirmó la existencia en el alma de un principio intelectual, incorpóreo y subsistente (el intelecto) capaz de mantener una actividad propia una vez separado del cuerpo.

Según Tomás, la tesis de la universalidad de la materia era inaceptable conceptualmente y respondía a la identificación absoluta por parte de los agustinianos de la materia con la potencia y de la forma con el acto. Para Tomás, el error de los agustinianos consistía en extrapolar esta identificación fuera de la realidad corpórea, extrapolación, según él, incorrecta porque la materia es indesligable de la extensión. Tanto las substancias espirituales separadas (los ángeles) como el

alma racional son inextensos y, por tanto, carecen de materia. Pero esto no significa que sean, como Dios, actos puros, pues, aunque no estén compuestos de materia y forma, sí que lo están de potencia y acto, porque, al no existir necesariamente, cabe distinguir entre su esencia y la existencia que las actualiza.

La segunda tesis adoptada por los agustinianos —la que afirma que existe cierta actualidad en la materia prima— era justificada por estos autores mediante la afirmación de que la materia prima no puede ser pura potencia —como defendían los tomistas— porque si así fuera esta materia sería ininteligible (dado que la materia es distinta de la forma, es preciso postular que la materia debe poseer una esencia propia). Por otra parte, siempre según los agustinianos, es necesario afirmar que la materia prima, además de estar dotada de cierta actualidad específica, ha de contener una disposición hacia las formas substanciales, una actualidad virtual, porque un agente natural sólo puede producir algo que ya exista previamente en potencia. Según estos autores, la doctrina de las razones seminales de Agustín de Hipona (doctrina de procedencia estoica y plotiniana) es la explicación más satisfactoria de la manera como hay que entender esta disposición de la materia prima: cuando Dios creó el mundo a su semejanza depositó germinalmente en la materia las formas de todas las cosas con la voluntad de que devinieran formas actuales bajo la acción de las causas y agentes naturales pertinentes. Según esta teoría, las razones seminales serían, por tanto, formas virtuales, unas potencias activas existentes en la materia que se convertirían en formas substanciales de la misma manera que «el capullo de la rosa se convierte en rosa».

Frente a esta tesis agustiniana, Tomás de Aquino insistió en la mera potencialidad de la materia prima y rechazó la doctrina de las razones seminales entendidas como formas virtuales incoadas en dicha materia, teoría que, obviamente, contradice esta mera potencialidad. Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que, en la realidad corpórea, lo que hay antes de una forma substancial no es una forma virtual sino una privación de forma que da lugar a una nueva forma cuando ésta es educida de la potencialidad de la materia a través de la acción de los agentes naturales. De esta manera, Tomás insiste en la intrinsicidad de los procesos naturales en oposición a los agustinianos, que otorgan el protagonismo en los cambios que se producen en la naturaleza no a los agentes naturales sino al desarrollo en la materia de una ley introducida extrínsecamente por Dios en el principio de la creación.

La tercera tesis adoptada por los agustinianos, la tesis de la pluralidad de formas en la substancia, concierne, principalmente, como la primera, a la constitución substancial del hombre. El núcleo del problema es el siguiente: si se parte de la jerarquía de funciones que Aristóteles describe como presentes en el hombre (vegetativas, sensitivas e intelectuales), ¿cabe admitir en éste una multiplicidad de formas diferentes que den razón de la unidad que define la acción de cada una de estas funciones?; o, enfocando el problema desde otro punto de vista: ¿las

sucesivas concreciones formales que definen el camino que va desde lo general a lo particular (por ejemplo, en el caso del hombre: substancia, corporalidad, vida, sensación e inteligencia) se encuentran realmente en el individuo como formas distintas?

Los agustinianos optaron por una respuesta positiva, de carácter marcadamente neoplatónico (los precedentes de la tesis de la pluralidad de formas se encuentran —como ya hemos dicho— en Avicebrón y, anteriormente, en Plotino). Y para conciliar esta tesis con la de la unidad definitoria del individuo concibieron la relación entre las diversas formas como un conjunto jerarquizado de relaciones potencia-acto, en el que cada potencia superior actúa como acto de la forma inmediatamente inferior.

Según Tomás de Aquino, la tesis de la pluralidad de formas es claramente errónea y responde a una equivocación típica de los platónicos: la de creer que lo que es distinguible por el entendimiento se corresponde con una diversidad real. Para Tomás, no es necesario afirmar la pluralidad de formas porque la forma substancial del hombre ya contiene en sí misma la explicación de todas las funciones corporales e intelectuales.

AGUSTÍN DE HIPONA

TEXTO 1: LAS RAZONES SEMINALES

Los ángeles malos en ningún sentido se han de llamar creadores, aun cuando en su nombre hicieran los magos nacer serpientes y ranas, resistiendo al siervo de Dios; pues no las crearon los ángeles. Laten en los elementos cósmicos ocultas como semillas de todas las cosas existentes que nacen a la vida corporal y visible. Unas son perceptibles a nuestra vista en sus frutos y animales; otras, más misteriosas, son como semillas de semillas y animales; y así, a la voz del Creador produjo el agua peces y aves, y la tierra los primeros gérmenes según su género. Este poder fecundante no agota la potencia germinativa al producir los seres primeros; es, por lo común, defecto de las condiciones ambientales lo que impide su germinación específica.

El diminuto renuevo es como una semilla, que, plantado en tierra bien dispuesta, se convierte en árbol frondoso. La semilla de este renuevo es un grano aún más diminuto, si bien de la misma especie y perceptible; aunque no podemos ver por vista de los ojos la virtud germinal de este grano, siempre la podemos conjeturar por la razón; pues de no existir en los elementos esta misteriosa virtud, no brotaría en la tierra lo que en ella no se ha sembrado, ni hubieran producido los mares y la tierra una inmensa muchedumbre de seres sin que precediera unión de macho y hembra, seres que crecen y se propagan aunque aquellos primeros de quienes traen su origen nacieran sin ayuntamiento de padres. Las abejas conciben almacenando con sus bocas

las larvas seminales dispersas por el suelo, prescindiendo de toda cópula. El creador de los gérmenes invisibles es el Hacedor de todas las cosas; y cuanto, naciendo tiene existencia visible, bebe su vida, movimiento y grandeza, e incluso la distinción de sus formas, en estas misteriosas razones seminales, regidas por normas perennes y fijas desde su creación primordial.

Y así como no llamamos a los padres creadores de hombres, ni a los labradores creadores de sus mieses, aunque la virtud secreta de Dios utilice el concurso del hombre para crear tales cosas, así tampoco podemos llamar a los ángeles creadores, sean buenos o malos, aunque en virtud de la sutileza de sus cuerpos y la penetración de sus sentidos, conozcan las razones seminales secretas, por nosotros ignoradas, y concurran a preparar las condiciones temporales de los elementos, favoreciendo la germinación de los seres y acelerando su crecimiento.

Pero ni los ángeles buenos pueden hacer esto sin una orden de Dios, ni los malos hacen estas cosas injustamente, sin la justa permisión del Señor. La malicia del impío hace perversa su voluntad; justamente, con todo, recibe dicho poder para castigo propio o ajeno, para condenación de los malos o alabanza de los buenos.

Tratado sobre la Santísima Trinidad, III, c. 7.
SAN AGUSTÍN, *Obras*, V, Madrid, 1968.

Ejercicios y actividades

1. Comenta brevemente el contenido del texto.

2. ¿Por qué afirma Agustín que no puede hablarse de ángeles creadores?

3. ¿Cómo caracteriza Agustín las razones seminales?

AVICEBRÓN

TEXTO 2: FRAGMENTOS EN TORNO A LA UNIVERSALIDAD DE LA MATERIA Y LA PLURALIDAD DE FORMAS

DISCÍPULO. — ¿Cómo puede *ser que la substancia espiritual sea compuesta siendo espiritual*?

MAESTRO. — Puesto que el concepto de la espiritualidad está más allá del de la corporeidad y que este concepto intelectual debe estar sostenido en algo que lo defi-

na, la substancia espiritual estará compuesta de este modo. Y también la división de la substancia espiritual en inteligencia y alma, y la división de la inteligencia y el alma en los cuerpos, y la separación de ellas en sí misma es señal de la división de la materia y de la forma, luego la relación de cada una de estas substancias en su división por la substancia espiritual, será como la relación de la materia y de la forma simple en su división por la substancia corporal. Y también porque algo de lo espiritual es más simple y más perfecto que otro, lo que es signo de que, sobre la espiritualidad que sigue al cuerpo, hay otra más perfecta.

D. — Cierto que, si la espiritualidad fuera causa impediente de la separación, no podría el alma separarse de la inteligencia, ni que una fuese más espiritual que otra; luego la división del alma de la inteligencia es signo de que no es una la espiritualidad, y ya que no es una, se sigue la división y le alcanza la diversidad.

M. — Explanaré más esto y diré: Que así como algo de los cuerpos debe ser más simple que otro, y hay en ellos materia y forma más vecina a la espiritualidad y más simple, alguna de las substancias espirituales debe ser más simple que otra, y que haya en ellas materia y forma de simplicidad más fuerte y de mayor espiritualidad.

D. — Mucho me repugna imaginarme las substancias simples compuestas de materia y forma, y que haya entre ellas diversidad y diferencia, siendo todas espirituales y simples.

M. — Cuando te repugne, imagínate substancias espirituales compuestas de dos, considera su diversidad en las substancias compuestas y la diversidad de ellas entre sí, y tendrás necesidad de conceder entonces las diferencias, porque difieren de otras y entre sí, y éstas son las formas que las constituyen.

D. — Aunque sea necesario conceder las diferencias de las substancias espirituales, a causa de las formas que las constituyen, ¿cómo será preciso conceder diferencias de formas estando ellas mismas en la última espiritualidad?

M. — Debes detenerte en este punto, porque aquí el error no es chico, y lo que debes pensar de las formas espirituales, es que todas son una forma y que no se diferencian en sí mismas, porque las cosas espirituales son puramente y no alcanza a ellas la diversidad sino por la materia que las sostiene; porque si fuere próxima a la perfección será sutil, y la forma que en ella se sostenga tocará al límite de la simplicidad y de la espiritualidad, y al contrario. Toma como ejemplo de esto la luz del sol: esta luz en sí es una, y si encuentra un aire sutil claro, lo penetra y aparece de diverso modo que en un aire espeso y oscuro, y lo mismo debe decirse de la forma.

D. — ¿Qué responderás si te dijere que una substancia espiritual no difiere de otra por la forma substancial, sino que le afecta la pasión por la diversidad de los cuerpos que su acción reciben, y que la diferencia le viene de su acción, no de la substancia en sí misma?

M. — No pensé que presentaras esta duda después de las anteriores pruebas para la asignación de la diversidad en las substancias simples, como si no fuera evidente para ti que la forma de la naturaleza es distinta de la forma vegetal y que la forma del alma vegetal es distinta de la forma del alma sensible, ésta de la del alma racional y ésta de la de la inteligencia.

D. — Ya es evidente para mí la diferencia de las substancias simples; pero quizá alguna vez me asalte, acerca de ellas, alguna duda; ¿de qué manera podrías satisfacer a mi alma acerca de la diferencia de la substancia espiritual, cuando estuviere demasiado ansioso de ello?

M. — Cuando se te ofreciere esa duda, acuérdate de lo que hay en la substancia del alma, de los accidentes espirituales más estimados y dignos, y hallarás esos accidentes que mudan el alma de aquello que era, y se hace por ellos lo que no era por el advenimiento de estas formas sutiles, esto es de los accidentes, y cuando te hubieres representado este concepto, lo opondrás al concepto que te hace dudar, y lo expelerá y establecerá su contrario.

D. — Gran duda me asalta ahora acerca de la división de la substancia simple en *hyle* y forma, y de la diferencia de cada una de estas substancias de la otra, tanto que niego que sea posible dividir una cosa que es espiritual; dame una explicación suficiente para disiparla.

M. — Pon contra la primera duda la diferencia entre la substancia espiritual y la corporal, y contra la segunda la diversidad en sí de la substancia del alma por los accidentes que se obran en ella; medita además que de cualquier cosa que percibiste por los sentidos o el entendimiento, no percibiste más que la forma que perfecciona su esencia; luego esta forma, por serlo, ha de menester de un sustinente.

D. — Ya es patente para mí, por los modos antedichos, *que la substancia espiritual consta de materia y forma;* pero, ¿hay todavía alguna manera con que se esclarezca más?

M. — Porque también se ha declarado ampliamente que las substancias simples superiores a las substancias compuestas, están compuestas de materia y forma, esto es, como te he anticipado muchas veces, que lo inferior es de lo superior y ejemplo suyo; porque si lo inferior fuere de lo superior, el orden de las substancias corporales debe ser semejante al orden de las substancias espirituales, y como la substancia corporal está distribuida en tres órdenes: el cuerpo denso, el cuerpo sutil, y la materia y forma de que consta; igualmente también la substancia espiritual en otros tres está distribuida: la materia espiritual que sigue a la substancia corporal, la substancia espiritual más espiritual que aquélla, y la materia y la forma de que están compuestas.

D. — Patentízame que *lo superior tiene ser en lo inferior*, con explicación clara que evidencie este concepto.

M. — Es señal de que todas las substancias y formas espirituales, es decir, sus esencias y sus acciones, tienen ser en las substancias corporales, el que todo lo que es propiedad común de las cosas se encuentra en ellas, y cuando lo superior de las propiedades se encuentra en lo inferior, ¿no debe lo que de cada una se encuentra debajo de ella encontrarse igualmente en ella? Y en general lo manifiesta lo que se ha dicho en los lógicos: que los superiores dan a los inferiores su nombre y su definición.

D. — Eso es evidente.

M. — Y lo manifiesta también que el entendimiento distingue las formas de los cuerpos, y esto es señal de que su forma conviene con todas las formas, como ya se ha mostrado por las pruebas propuestas, de que las formas que se sostienen en las substancias compuestas, defluyen de las substancias simples.

Y para que sea manifestado más ampliamente que todas las cosas se resuelven en materia y forma, diré: Que todo lo que es, se resuelve en *una raíz*, o en *más de una*. Si se resuelve en una raíz, no hay diferencia entre él y el único hacedor. También es preciso que esta misma raíz sea sólo materia o sólo forma; si es sólo materia, no es posible que las formas se hicieran por ella, y si las formas no se hicieran, no tuvieran ser; si fuere sólo forma no podría existir por sí, ni tampoco que las materias se hicieran por ella. Y, también, porque no puede ser que una misma cosa no sea o materia o forma, o ni materia ni forma; si fuere sólo materia o forma sólo, se seguirá lo antedicho, y si no fuere ni materia ni forma, será el primer hacedor u otro que él; pero no es posible que sea el primer hacedor, ni tampoco otro que él, porque, salvo el primer hacedor, nada hay más que materia y forma. Si se resuelven las cosas en *más de una raíz, o son dos, o más*. Si son dos, no pueden ser más que dos materias sólo, o dos formas sólo, o una materia y una forma, o ni una materia ni una forma; mas no es posible que sean dos materias ni dos formas, ni tampoco ni una materia ni una forma; resta, pues, que sean una materia y una forma. Si fueren más de dos, esta multiplicidad se resolverá o no se resolverá en dos; si se resuelve en dos, dos serán las raíces; si la multitud no se resuelve en dos y fuera opuesta al dos, sería necesario que hubiera algo que fuera del primer hacedor excelso y santo, que no fuera ni materia ni forma; pero después del primer hacedor excelso y santo, no hay más que materia y forma.

Y porque será también manifestado que todas las cosas están compuestas de materia y forma, esto es, que el cuerpo que está situado en el extremo inferior está compuesto de materia y forma, porque es substancia que tiene tres dimensiones; y si todo lo que es continuo y extenso desde el extremo superior al inferior está compuesto de materia y forma, consta por ello que todo lo que hay desde el extremo superior al ínfimo está compuesto de materia y forma.

D. — Ya es evidentemente manifiesto que *en los inteligibles no hay más que*

materia y forma; antes bien, es evidentísimo que no hay más que ellas dos en todo lo creado.

M. — Ya con esto es preciso que te cumpla lo que te había prometido acerca de la ordenación de las materias y de las formas inteligibles unas con otras, para que por ello se te haga más manifiesto que los inteligibles tiene también materia universal y forma universal.

D. — Comiénzalo, pues.

M. — Si acaso te hice conocer que cada una de las substancias inteligibles consta de materia y forma.

D. — Ya me es conocido de muchos modos.

M. — Pero todas estas materias y formas inteligibles convienen en el significado de la materia y de la forma; se hace, pues, con lo universal, como se ha hecho en las sensibles, esto es, que si fueren materias particulares participantes del concepto de materia en lo que todas son materias, aquello en que comunican debe ser la materia universal; e igualmente si las formas particulares participan en el sentido espiritual en que todas son formas, aquello en que comunican debe ser la forma universal; luego en lo inteligible debe haber una materia universal que sostenga todas las formas inteligibles y una forma universal que igualmente sostenga todas las formas inteligibles y según la ordenación de las partes de la materia y de la forma en lo inteligible, con la de las materias y las formas en lo sensible, y la de una de ellas con las otras, hasta que se haga con ellas la materia universal sensible y la forma universal sensible, y la materia universal inteligible y la forma universal inteligible. E igualmente será la ordenación de la materia universal sensible con la materia universal inteligible, y de la forma universal inteligible con la forma universal sensible y se harán ambas materias una materia, y una y otra forma una forma, y cuando conviniere la materia de los inteligibles con la materia de los sensibles y fueren una materia y la forma de los inteligibles con la forma de los sensibles, y se hagan una forma, ¿qué se seguiría de esto?

D. — Se seguiría lo que me anticipaste, que en los sensibles y en los inteligibles no hay más que materia y forma; pero para completarme evidentísimamente el conocimiento de este objeto, ponme de manifiesto *el concepto de la ordenación y conjunción de cada una de estas formas y materias,* y en dónde debe hacerse, que no lo averiguaré hasta que me entere bien de lo que me digas.

M. — Pareces estimar que cada una de estas formas tiene materia separadamente, y que porque las formas son muchas y diversificadas, también las materias deben diversificarse y multiplicarse.

D. — Eso estimo en verdad.

M. — Luego, según lo estimas, no deben allegarse diversas formas a una materia y ves, sin embargo, en las cosas artificiales y naturales, que muchas y diversas alternativamente se le allegan.

D. — Cierto que lo veo, esto es, formas que se suceden en acto en esa materia; pero no lo veo ni en la materia de los cielos ni en las substancias inteligibles.

M. — ¿Ves que por la separabilidad o inseparabilidad de las formas de la materia no debe ser la misma la materia de la forma separable que la de la inseparable?

D. — Es lo que dices; pero ¿qué dirás de las substancias inteligibles: debe ser la misma la materia de estas substancias?

M. — Puesto que no distingues en esencia entre la materia de los cielos y la de la naturaleza, aunque tengan diversa forma cada una de sus materias en la separabilidad y en la inseparabilidad, no distingas tampoco entre cada una de ellas y entre la materia de las substancias inteligibles.

D. — ¿Cómo no he de distinguir, habiendo entre ellas tanta diferencia como la que hay entre la corporalidad y la espiritualidad?

M. — Pareces estimar que es corporal cierta materia que hay entre los cielos y en los elementos.

D. — Seguramente lo estimo.

M. — ¿Por qué lo estimas, sabiendo que la corporeidad es forma que necesita materia que la sostenga?

D. — Muéstrame la verdad de eso.

M. — Sentemos que hay *tres materias:* una *la materia simple* espiritual, que es la más simple, esto es, que no reviste formas; otra *la materia compuesta corporal*, que es la más corpórea, y una media.

D. — Son las que tú sentaste; ¿pero cuál fue tu concepto de la materia primera que no reviste formas?

M. — Que la materia que reviste forma simple es también espiritual; pero hay otra que no reviste forma, como dijo Platón. Pero ves que la materia corporal, esto es, la cantidad que sostiene la forma del color y la figura, no es forma para el cuerpo que la sostiene, como la cualidad, esto es, el color y la figura, es forma para él.

D. — Es verdad.

M. — O si no, así como el cuerpo solo, desnudo, que es lo más simple de las cualidades del cuerpo, es materia que sostiene cualidad; por ventura, ¿no debe él mismo ser forma de otra materia más simple que él, y por esto resolverse en ella?

D. — Débelo también.

M. — Luego, según esta consideración, es necesario que lo más corpóreo sea forma de lo más simple, por donde llega evidentísimamente a la resolución en la materia simple.

D. — Es lo que has dicho; ¿pero qué hay en esta respuesta tuya de lo que yo buscaba?

M. — Es porque tú dudaste de que no era una la materia de las substancias inteligibles y la de las substancias sensibles, y pensaste que la materia de las substancias simples era corporal, y por lo que te manifesté que el ser manifiesto es forma del oculto, por lo que la materia de las substancias corporales debe ser forma de la espiritual, porque se resuelve en ella, aunque sea materia para él lo que es más corpulento que él; y no dije que lo manifiesto del ser es forma de lo oculto, sino porque la materia más cercana a los sentidos es más semejante a la forma, y, por tanto, no sólo será más manifiesto a causa de la evidencia de la forma y de la ocultación de la materia, aunque sea en la materia de forma sensible, sino también porque lo que estuviere más apartado de los sentidos, según la ocultación de la materia, será más semejante a la materia, aun cuando sea la forma primera de la materia primera simple, u otra que esté entre las materias por bajo de ella; y siendo la materia corporal como dije, conocerás entonces que no se junta ciertamente a la materialidad, sino a la materia primera simple que sostiene todas las formas y materias, y es lo que encomendamos a la presente investigación.

D. — Ya por lo antedicho, he entendido ahora que *lo inferior de las substancias es forma para lo superior de ellas, y que lo superior de ellas es materia que sostiene lo inferior, por donde se llega así verdaderamente a la primera materia simple.*

M. — Lo has entendido bien; pero de esto, ¿qué se sigue?

D. — Se sigue que es una la materia que todo lo sostiene. Dete gran recompensa el dador de toda bondad, porque, con lo que has dicho, has quitado de mi ánimo una gran incertidumbre.

M. — ¿Cómo has entendido lo que te he dicho?

D. — Desde que noté que lo que es en las substancias materia de lo inferior, es forma de lo superior, se me hizo patente que todas las cosas están sujetas, y si están las materias sujetas según algo, v. gr., que lo más sutil de las substancias es sujeto de lo más denso, que todas son formas sustentadas en la materia primera, y aprendí que,

en general, tiene necesidad de una materia que las sostenga a todas; luego son finitas y están pendientes de un solo fin; luego fue preciso decir entonces que ésta es la materia primera universal que a todas ellas las sostiene, que era nuestro objeto, y también que la diversidad que hay entre las substancias no proviene de la materia, sino de la forma, porque las formas son muchas, pero la materia es una.

M. — Lo has entendido bien, pregunta ahora lo que te parezca.

D. — Ya me has declarado que es una la materia primera, porque reuniste las materias sensibles y las inteligibles, en cuanto todas están hechas de una sola materia.

M. — Debes recordar también que lo antedicho es para la investigación de la ciencia de la materia primera universal, a saber: Que si todo tiene una materia, sus propiedades deben estar en todo, y cuando hayas considerado todas la substancias, encontrarás en ellas las propiedades y las impresiones de la primera materia, a saber: Que el cuerpo es substancia que sostiene muchas diversas formas, y principalmente la naturaleza y las almas sensibles, porque éstas son las que imprimen las formas en el cuerpo; y principalmente el alma racional y la inteligencia, porque todas las formas están en ellas; y en general todas las substancias que fueren superiores serán más colectivas de formas y más semejantes a la materia primera que a todas las sostiene, que las demás substancias que están bajo ellas, porque, cuando hayas considerado estas propiedades en las substancias, y que son más estables y ciertas en la substancia, en lo que fuere superior y más próximo al extremo más elevado, entonces se te hará claro que estas propiedades defluyen y se adquieren de la materia primera universal, que es común y contiene a todas las substancia y les da su nombre y su definición.

Y cuando hayas considerado también que las cosas diversas tienden a unirse, con esto se te hará patente que es una la materia que las sostiene a todas, porque las diversas partes no tienden a unirse sino cuando es uno el todo que las contiene y las rodea.

La fuente de la vida, IV.
Trad. F. DE CASTRO, Madrid, s. f.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. ¿Cómo explica el autor que lo superior tiene su ser en lo inferior?

3. Busca en el texto un fragmento que avance la teoría agustiniana de la existencia de varias formas en una substancia.

TEXTO 3: LA NECESIDAD DE LA EXISTENCIA DE LAS RAZONES SEMINALES Y DE LA PLURALIDAD DE FORMAS

10. La tercera división es potencia y acto; y aquí existen muchos errores. Dicen algunos que el acto no añade nada a la potencia, sino un modo de ser según completo e incompleto. No hablamos aquí de la potencia puramente pasiva, sino de aquella que pasa al acto. Porque, como en toda criatura la potencia activa está unida a la potencia pasiva, es necesario que las dos potencias se funden sobre diversos principios de la cosa. Respecto de la potencia que es razón seminal, ésta es fuerza: porque una potencia tal añade alguna vez sobre el acto parte de ser o de la esencia, como, por ejemplo, sobre la razón de cuerpo añade lo animado realmente, porque lo animado es algo, aunque ordenado a lo sensible; y sobre lo animado añade lo sensible, y así hasta el hombre. Así igualmente de las potencias del alma, como el tetrágono añade un ángulo al trígono, y el pentágono al tetrágono, así lo sensitivo a lo vegetativo, y lo racional a lo sensitivo. Pero alguna vez añade sólo un modo de ser, como, por ejemplo, si de uno en potencia se hace uno en acto, añade sólo modo de ser, porque uno no se une a la materia simplemente, sino a la materia que tiene vida en potencia radical. De donde es insensato decir que la última forma se añade a la materia prima sin algo que sea disposición o en potencia para ella o sin ninguna forma interpuesta.

Colaciones sobre el «Hexaemeron», col. IV.
SAN BUENAVENTURA, *Obras*, III. BAC, Madrid, 1947.

Ejercicios y actividades

1. Comenta brevemente el contenido del texto.

2. ¿Por qué afirma Buenaventura que la razón seminal es (una) fuerza?

3. Explica la analogía que se establece en el texto entre la relación de la razón seminal con el acto y las relaciones entre las distintas potencias (vegetativa, sensitiva y racional).

4. En la última frase se encuentran implícitas la justificación de la existencia de razones seminales en la materia prima y la de la pluralidad de formas en la substancia. Explicítalas.

TEXTO 4: LA COMPOSICIÓN DE LAS CRIATURAS COMO REPRESENTACIÓN DE LA TRINIDAD DIVINA

23. Y existe orden en ellas (en las criaturas). Porque Dios crea cualquiera esencia ***en medida, y en número, y en peso***; y dando estas tres propiedades, da el modo, la especie y el orden; el modo es aquello de que consta; la especie, aquello por lo que se distingue; el orden, aquello por lo que concuerda. No existe, pues, criatura alguna que no tenga medida, número e inclinación; y en éstos consiste el vestigio, y se manifiesta la sabiduría, como el pie en la huella; y este vestigio conduce a aquella sabiduría en la que hay modo sin modo, número sin número, orden sin orden. Pero en la substancia existe un vestigio más profundo y elevado, el cual representa a la esencia divina. Porque toda substancia creada tiene materia, forma y composición: principio original o fundamento, complemento formal y ligadura o lazo; tiene también substancia, virtud y operación. Pues bien, en estas cosas se representa el misterio de la Trinidad: Padre, origen; Hijo, imagen; Espíritu Santo, trabazón.

24. Y la razón de principio original o materia se distingue en la criatura de la razón de complemento formal, no ciertamente con una distinción hipostática, como en Dios, ni con una distinción accidental, sino con una distinción de principios, de los que uno es activo y el otro pasivo. Y despojar de esto a la criatura sería despojarla de la representación de la Trinidad; como decir que la criatura es acto puro y no tiene composición.

Colaciones sobre el «Hexaemeron», col. II.
SAN BUENAVENTURA, *Obras*, III, BAC, Madrid, 1947.

Ejercicios y actividades

1. Comenta brevemente el contenido del texto.

2. Analiza semánticamente los términos «inclinación», «original», «hipostática» y «virtud».

3. Según Aristóteles y los filósofos cristianos, ¿qué realidad denota el concepto «acto puro»?

4. En un compuesto de materia y forma, ¿cuál es, según Buenaventura, el principio activo? ¿Y el pasivo?

El alma racional no es sólo forma; es una substancia singular compuesta de forma y materia

TEXTO 5

9, 5. Por otra parte, siendo inmortal, por ser beatificable, al unirse al cuerpo mortal, puede separarse de él, y por ello no sólo es *forma*, sino también ***substancia singular***; y en consecuencia no sólo se une al cuerpo como perfección, sino también como motor, y así perfecciona por la esencia lo que al mismo tiempo mueve por la potencia. Y como ella no sólo da ***el ser***, sino también el ***vivir*** y el ***sentir*** y el ***entender***, tiene potencia vegetativa, sensitiva e intelectiva, de manera que por la potencia vegetativa engendra, nutre y hace crecer; engendra como ***quiddidad***, nutre como ***cualidad*** y hace crecer como ***cuantidad***. Por la potencia sensitiva aprehende las cosas sensibles, retienen las aprehendidas y compone y divide las retenidas: aprehende por la sensitiva exterior dividida en cinco sentidos, en correspondencia con los cinco cuerpos principales del mundo; retiene por la memoria, compone y divide por la fantasía, que es la primera facultad combinadora. Por la potencia intelectiva discierne la verdad, rehúye el mal y apetece el bien; discierne lo verdadero por la racional, rechaza lo malo por la irascible, apetece lo bueno por la concupiscible.

Breviloquio, II, c. 9.
SAN BUENAVENTURA, *Obras*, I, BAC, Madrid, 1945.

Ejercicios y actividades

1. Analiza semánticamente el uso en el texto de los términos «beatificable», «quiddidad», «aprehendidas», «irascible», «concupiscible».

2. ¿Qué potencias del alma se corresponden al «vivir», el «sentir» y el «entender»?

3. ¿Cuáles son las funciones de estas potencias?

4. ¿Cómo justifica el autor que el alma racional no sea sólo forma sino también substancia singular?

TEXTO 6

Para entender lo que antecede, es de advertir que sobre este punto ha habido diversas opiniones. Unos, en efecto, dijeron que ningún alma, ni racional, ni animal, tiene materia, ya que los espíritus son simples; del alma racional afirmaron que tenía

composición de aquello por lo que es *(quo est)* y de aquello que es *(quod est)*, porque es esto determinado y es apta para subsistir por sí y en sí. Pero, como es evidente que el alma racional puede recibir y obrar y cambiar de una propiedad a otra y subsistir en sí misma, no parece que sea suficiente esa afirmación de que en ella se da solamente la composición de aquello por lo que es y de aquello que es, si no se añade que se da en ella la composición de materia y forma.

Por eso otros sostuvieron que no sólo el alma racional, sino la animal, consta de materia y forma, ya que ambas son motor suficiente del cuerpo. Pero, como el alma animal no tiene una propia operación exclusiva suya, ni es apta para subsistir en sí, no parece que conste de materia.

Y por eso se da un tercer modo de hablar, que representa una posición intermedia entre ambos, a saber, que el alma racional, por ser esto determinado y ser apta para subsistir por sí y para obrar y ser sujeto de pasión, mover y ser movida, tiene en sí misma el fundamento de su existencia y el principio material del cual recibe la existencia, y el formal, del cual tiene el ser *(esse)*, cosa que no se puede decir del alma animal, ya que se funda en el cuerpo. Y como el principio que fija la existencia de la creatura en sí misma, es el principio material, hay que conceder que el alma humana tiene materia. Dicha materia se halla elevada sobre el ser de la extensión y sobre el ser de la privación y de la corrupción, y por eso se la llama materia espiritual. Y por eso, los que hablaron del principio material fijándose en el ser de la extensión y en que su ser lo tiene bajo la privación, dijeron que el alma racional no tiene materia, no entendiendo la materia en toda su universalidad, sino en cuanto que ella es el término de la resolución física, como se ha dicho al hablar de la simplicidad del ángel. En consecuencia, hay que aceptar las razones que demuestran eso.

Comentario a los libros de las Sentencias,
dist. XVII, a. 1, c. 2.
Los filósofos medievales. Selección de textos, II, Madrid, 1979.

Ejercicios y actividades

1. ¿Por qué afirma Buenaventura que el alma animal no consta de materia propia?

2. ¿Cómo justifica el autor el hecho de que el alma racional conste de materia propia?

3. ¿Qué significa la frase «dicha materia (la del alma racional) se halla elevada sobre el ser de la extensión y sobre el ser de la privación y de la corrupción»? Analiza el sentido que tiene en el texto el término «extensión». Los términos «privación» y «corrupción» son propios de la física aristotélica; ¿cuál es su significado?

TEXTO 7: SOBRE LA EXISTENCIA DE PLURALIDAD DE FORMAS EN EL HOMBRE Y DE MATERIA ESPIRITUAL EN SU ALMA RACIONAL

7. [...] la forma tiene acción sobre la materia y la materia es pasiva debajo de la forma, y de la forma y la materia está compuesto el cuerpo del hombre en lo que a la elementación se refiere. Y de esta forma y materia surgen otras formas, como la forma vegetativa, la forma sensitiva y la forma imaginativa, que son formas particulares del cuerpo del hombre; y la forma vegetativa mueve a la forma elementativa, por generación, a mover la materia [...], y la forma sensitiva mueve a la forma vegetativa para que provoque el crecimiento y la nutrición; y la forma imaginativa mueve a la forma sensitiva a sentir —como, por ejemplo, cuando el hombre imagina el placer de la lujuria y, con su imaginar, mueve a la sensitiva, a sentir calor—. Y sobre todas [estas] formas se encuentra la forma del alma racional, que las mueve e informa a todas [...].

9. El alma tiene partes activas y pasivas, y actos naturales que son de las partes pasivas y de las partes activas. Las partes activas son la memoriatividad, la intelectividad y la amatividad —y las partes activas de los principios generales— y éstas, ajustadas, constituyen la forma común del alma; y las partes pasivas son la memoriabilidad, la inteligibilidad y la amabilidad —y las partes pasivas de los principios generales—, y éstas, ajustadas, constituyen una materia espiritual y común del alma. Los actos naturales de las partes activas y pasivas son el recordar, entender y querer naturales, consubstanciales y espirituales —y los actos de los principios generales— [...]. Y éstos (actos), ajustados, constituyen un acto común, que está entre la forma y la materia espiritual y por el cual se conjugan y se ajustan los tres —la materia, la forma y el acto— y de ellos resulta una substancia, que es el alma racional.

Llibre de home, I.
RAMÓN LLULL, *Obres*, XXI, Palma, 1950.

Ejercicios y actividades

1. Resume y analiza el contenido del texto.
2. Analiza semánticamente el término «elementación».
3. Relaciona la manera luliana de comprender la presencia de diversas formas en el alma con el texto de Avicebrón.

TEXTO 8: EL ALMA NO ESTÁ COMPUESTA DE MATERIA Y FORMA

¿El alma está compuesta de materia y forma?

Que el alma no tiene materia, se puede demostrar de dos maneras. La primera, partiendo del concepto de alma en general. Y, en efecto, es de esencia del alma el que sea forma de algún cuerpo. Luego, o bien es forma en su totalidad, o lo es por alguna de sus partes. Si lo es en su totalidad, es imposible que forme parte de ella la materia, si entendemos por materia el ser puramente potencial, porque la forma, en cuanto forma, es acto, y lo que solamente es potencia no puede ser parte del acto, puesto que el concepto de potencia excluye el acto, siendo lo opuesto a él. Si, en cambio, es forma por alguna de sus partes, a la parte que es forma le llamaríamos alma, y a la materia de la cual es primer acto la llamaríamos «lo primeramente animado».

Segunda, examinando en particular el concepto de alma humana en cuanto intelectiva. No hay duda de que todo lo que es recibido lo es según el modo de ser del recipiente. Así, cualquier realidad conocida lo es según el modo como su forma está en el que la conoce. Ahora bien, el alma intelectiva conoce la naturaleza de las cosas en absoluto: conoce la piedra en cuanto que es en absoluto piedra. La forma en absoluto de la piedra está, según su propia razón formal, en el alma intelectiva. Por consiguiente, el alma intelectiva es una forma absoluta y no un compuesto de materia y forma. — Si, por el contrario, estuviese compuesta de materia y forma, recibiría las formas de las cosas en cuanto individuales, no conociendo más que lo singular, como sucede con las potencias sensitivas, que reciben la forma de las cosas a través de un órgano corporal, pues la materia es el principio de individuación de las formas. Por consiguiente, el alma intelectiva, y en general toda substancia intelectual que conoce las formas en absoluto, no está compuesta de forma y materia.

Suma teológica, I, c. 75, a. 5.
BAC, Madrid, 1947 y ss.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. Compara este texto con los dos anteriores.

¿El principio intelectivo se une al cuerpo como forma?

Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de las operaciones intelectuales, es forma del cuerpo humano. En efecto, lo primero en virtud de lo cual obra un ser es la forma del ser al cual se atribuye la operación; así como lo primero en virtud de lo cual sana el cuerpo es la salud, y lo primero que hace que el alma tenga conocimiento es la ciencia; de ahí que la salud sea una forma para el cuerpo, y la ciencia para el alma. Y la razón de esto es porque ningún ser obra sino en cuanto que está en acto; por consiguiente, obra en virtud de aquello que hace que esté en acto. Ahora bien, es indudable que lo primero que hace que el cuerpo viva es el alma. Y como en los diversos grados de los seres vivientes la vida se manifiesta por distintas operaciones, lo primero en virtud de lo cual ejecutamos cada una de estas operaciones vitales es el alma. Y, efectivamente, el alma es lo primero en virtud de lo cual nos nutrimos, sentimos, nos movemos localmente; y también es lo primero en virtud de lo cual entendemos. Por tanto, este principio en virtud del cual primeramente entendemos, llámese entendimiento o alma intelectiva, es la forma del cuerpo humano. — Tal es la demostración dada por Aristóteles.

Y si alguien se empeña en afirmar que el alma intelectiva no es forma del cuerpo, debería indicar el modo por el cual el entender es una acción de este hombre concreto, ya que cada uno experimenta ser él mismo el que entiende. Tres maneras hay, según el Filósofo, de atribuir la operación a un ser. Así, se dice de una cosa que mueve u opera, bien con todo su ser, que es como el médico cura; o mediante una parte de él, como el hombre ve por los ojos; o a través de algo accidental, como al decir que lo blanco edifica, por ocurrir incidentalmente que es blanco el constructor. Ahora bien, cuando decimos que Sócrates o Platón entienden, es evidente que no se lo atribuimos de modo accidental, puesto que se lo atribuimos en cuanto que son hombres, lo que se predica en ellos esencialmente. Por tanto, o bien es necesario sostener que Sócrates entiende mediante todo su ser, que es lo que pensó Platón al suponer que el hombre es el alma intelectiva, o bien que el entendimiento es una parte de Sócrates. Mas lo primero, como anteriormente hemos probado, es inadmisible, porque uno mismo es el hombre que a un mismo tiempo percibe que entiende y que siente, y puesto que no es posible sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre. De donde se sigue que el entendimiento por el que Sócrates entiende es parte de Sócrates, y de tal manera que esté de algún modo unido a su cuerpo.

Esta unión dice Averroes que se verifica por medio de la especie inteligible, la cual tiene un doble sujeto: el entendimiento posible y las imágenes existentes en los órganos corporales. De este modo, la especie inteligible sirve de enlace entre el entendimiento posible y el cuerpo de este o de aquel hombre. Mas esta continuidad o enlace no es suficiente para que la acción del entendimiento sea acción de Sócrates; cosa fácil de comprender por comparación con lo que ocurre en los sentidos, de los cuales toma base Aristóteles para el estudio del entendimiento. Y, en efecto, según

el Filósofo, las imágenes sensibles son con respecto al entendimiento lo que los colores con respecto a la vista. Por tanto, de igual modo que las especies de los colores están en la vista, están las especies de las imágenes sensibles en el entendimiento posible. Pero es evidente que por el hecho de que estén en una pared los colores, cuyas imágenes se hallan en la vista, no se atribuye a la pared la acción de ver, puesto que nadie dice que la pared vea, sino que es vista. Luego, por el hecho de que las especies de las imágenes sensibles estén en el entendimiento posible, no se sigue que Sócrates, cuyas son las imágenes, entienda, sino que él o sus imágenes son entendidos.

Algunos prefieren decir que el entendimiento se une al cuerpo como motor: de este modo, del entendimiento y del cuerpo se forma un solo ser, lo que permite atribuir la acción del entendimiento al todo. — Pero esto es insostenible por múltiples razones. En primer lugar, porque el entendimiento no mueve al cuerpo sino mediante el apetito sensitivo, cuyo movimiento presupone la acción del entendimiento. No entiende Sócrates porque es movido por el entendimiento, sino que, al contrario, es movido por el entendimiento porque entiende. — En segundo lugar, porque, como Sócrates es un individuo dentro de una naturaleza cuya esencia es una, compuesta de materia y forma, si el entendimiento no es su forma, síguese que es extraño a su esencia; y de este modo el entendimiento se compararía con todo Sócrates como el motor con el móvil. Pero entender es una acción de las que permanecen en el agente, y no de las que pasan a otra realidad, como la de calentar. Por consiguiente, la acción de entender no puede ser atribuida a Sócrates por el hecho de que es movido por el entendimiento. — En tercer lugar, porque la acción del motor nunca es atribuida al móvil más que en calidad de instrumento, que es como se atribuye a la sierra la acción del carpintero. Si, pues, el entender se atribuye a Sócrates porque es una acción de su motor, síguese que se le atribuye en calidad de instrumento. Y esto se opone a lo que afirma el Filósofo, para quien la acción de entender no se realiza mediante ningún instrumento corpóreo. — En cuarto lugar, porque, si bien la acción de una de las partes se atribuye al todo, como al hombre la de ver, nunca, sin embargo, se atribuye a otra de las partes, a no ser accidentalmente; no decimos que las manos ven por el hecho de que vean los ojos. Luego, si del entendimiento y de Sócrates se forma un todo del modo dicho, la acción del entendimiento no puede ser atribuida a Sócrates. Y si Sócrates es un todo formado por la unión del entendimiento con las demás cosas que integran a Sócrates, pero el entendimiento no se une a ellas más que como motor, se seguirá que Sócrates no es una unidad absoluta, ni por consiguiente, ser absoluto, ya que cada cosa es ser del mismo modo que es una.

No queda en pie, pues, más que la solución de Aristóteles: que cada hombre entiende porque su forma es el principio intelectivo. De modo que por la misma operación del entendimiento se demuestra que el principio intelectivo se une al cuerpo como forma.

Y esto mismo puede deducirse analizando la naturaleza de la especie humana. En efecto, la naturaleza de cada ser se manifiesta por su operación. Mas la operación propia del hombre, en cuanto hombre, es la de entender, ya que por ella trasciende

a todos los animales. De aquí que Aristóteles haga consistir en ella, como en la más propia del hombre, su última felicidad. Por tanto, es preciso que el hombre tome su especie de lo que es principio de esta operación. Ahora bien, a los seres les viene la especie de su propia forma. Por consiguiente, es necesario que el principio intelectivo sea la forma propia del hombre.

Adviértase, sin embargo, que cuanto más noble es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos inmersa está en ella, y más la sobrepuja por su operación y su facultad. Así observamos que la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades elementales. Y cuanto mayor va siendo la nobleza de las formas, tanto más sobrepuja su poder al de la materia elemental; y así el alma vegetativa sobrepuja a la forma de un metal, y el alma sensitiva a la vegetativa. Pero el alma humana es la más noble de todas las formas. Por eso de tal modo excede su poder al de la materia corporal, que tiene una facultad y operación en la cual en modo alguno participa la materia corporal. Y a esta facultad llamamos entendimiento.

Y téngase en cuenta que, si alguien supone al alma compuesta de materia y forma, en modo alguno puede afirmar que sea forma del cuerpo. Porque, como la forma es acto y la materia es un ser en pura potencia, no hay manera de que lo compuesto de materia y forma pueda ser en su total entidad forma de otra cosa. Y si lo fuese por alguna de sus partes, lo que es forma sería el alma, y lo por ella informado sería, como ya dejamos dicho, «lo primeramente animado».

Suma teológica, I, c. 76, a. 1.
BAC, Madrid, 1947 y ss.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. Localiza en el texto el fragmento donde se critica la opinión de Buenaventura en lo referente a la unión del alma y el cuerpo (consulta previamente el texto 5).

3. Explica en una frase cómo justifica Tomás de Aquino que el principio intelectivo se una al cuerpo como forma.

TEXTO 10: EN EL HOMBRE SÓLO HAY UNA FORMA: LA INTELECTIVA

¿Hay en el hombre otra forma además del alma intelectiva?

Si con los platónicos suponemos que el alma intelectiva no está unida al cuerpo como forma, sino sólo como motor, sería necesario que en el hombre hubiese otra forma substancial por la cual el cuerpo, que es el móvil del alma, estuviese constituido en su ser. — Pero, si el alma intelectiva está unida al cuerpo como forma substancial, según tenemos dicho, es imposible que, además de ella, exista en el hombre otra forma substancial.

Para demostrarlo hay que tener en cuenta que la forma substancial difiere de la accidental en que ésta no da el ser en absoluto, sino el ser de tal manera; y así, el calor no hace que su sujeto sea en absoluto, sino sólo que esté caliente. Por esto cuando sobreviene una forma accidental, no hablamos de formación o generación de algo absoluto, sino de recepción de tal modalidad o adquisición de tal modo de ser; e igualmente, cuando la pierde, no decimos que algo se destruya en absoluto, sino en un cierto grado. En cambio, la forma substancial da el ser en absoluto; de ahí que, a su aparición, hablemos de generación absoluta de un ser, y a su desaparición, de corrupción total. Por esto los antiguos naturalistas, que suponían que la materia prima era un ser en acto, tal como el fuego, el aire u otro parecido, dijeron que nada se engendra ni destruye en absoluto, sino que «todo hacerse es un alterarse», como refiere Aristóteles. — Si fuese verdad, por tanto, que independientemente del alma intelectiva preexiste en la materia alguna otra forma substancial en virtud de la cual el sujeto del alma es un ser en acto, se seguiría que el alma no comunica en absoluto el ser, ni, por consiguiente, es forma substancial, y que ni el advenimiento del alma ocasionaría la generación propiamente dicha, ni su pérdida la destrucción propiamente tal, sino sólo accidentales, cosas indudablemente falsas.

Por tanto, se ha de decir que en el hombre no hay ninguna otra forma substancial fuera del alma intelectiva, la cual, así como contiene virtualmente al alma sensitiva y a la vegetativa, así también contiene virtualmente todas las formas inferiores y hace por sí sola cuanto las formas más imperfectas hacen en los demás seres. — Y lo mismo se debe decir del alma sensitiva en los irracionales, de la vegetativa en las plantas y, en general, de todas las formas más perfectas con respecto a las menos perfectas.

Suma teológica, I, c. 76, a. 4.

Ejercicios y actividades

1. Analiza semánticamente los términos «forma substancial», «forma accidental», «modalidad» y «alterarse».

2. Identifica entre los contemporáneos de Tomás de Aquino los platónicos de los que se habla en el texto.

3. ¿Por qué motivo rechaza Tomás la pluralidad de formas?

TEXTO 11: LAS SUBSTANCIAS ESPIRITUALES NO ESTÁN COMPUESTAS DE MATERIA Y FORMA SINO DE ACTO Y POTENCIA

¿El ángel está compuesto de materia y forma?

Dificultades. Parece que el ángel está compuesto de materia y forma.

1. Todo lo contenido en algún género está compuesto del género y de una diferencia, que, unida al género, constituye la especie. Mas el género se toma de la materia, y la diferencia, de la forma. Luego todo lo que pertenece a algún género es un compuesto de materia y forma. Pero el ángel pertenece al género de substancia. Luego es compuesto de materia y forma.

2. En todo lo que se hallen las propiedades de la materia hay materia, y las propiedades de la materia son recibir y ser sujeto; y de aquí que diga Boecio que «la forma simple no puede ser sujeto». Pero estas cosas se hallan en el ángel. Luego está compuesto de materia y forma.

3. La forma es acto. Luego lo que es solamente forma es acto puro. Pero el ángel no es acto puro, cosa que pertenece exclusivamente a Dios. Luego no es solamente forma, sino que tiene una forma recibida en materia.

4. Hablando con propiedad, la forma está limitada y agotada por la materia. Luego la forma que no es recibida en materia es infinita. Pero la forma del ángel no es infinita, porque toda criatura es finita. Luego la forma del ángel está en una materia.

Por otra parte, dice Dionisio que «las criaturas primeras, por ser incorpóreas, se consideran inmateriales».

Respuesta. En opinión de algunos, los ángeles están compuestos de materia y forma, y esto fue lo que Avicebrón se empeñó en demostrar. Para ello supone que, cuanto intelectualmente es distinto, se distingue también en la realidad, y como el entendimiento percibe en la substancia incorpórea algo por lo cual se distingue de la corporal y algo por lo cual conviene con ella, pretendió deducir que aquello por lo cual la substancia incorpórea difiere de la corpórea es para ella como la forma, y aquello que por su carácter de común sustenta la forma distintiva es su materia. Basado en esto, dice que una y la misma es la materia universal que se halla en los seres espirituales y en los corporales, entendiendo que la forma de la substancia incorpórea

está impresa en la materia de los seres espirituales de la misma manera que la forma cuantitativa lo está en la materia de los corporales.

Mas a primera vista se advierte la imposibilidad de que sea una misma la materia de los seres espirituales y la de los corporales. No es posible que la forma espiritual y la corporal sean recibidas en la misma porción de materia, porque en tal caso la misma cosa sería material y espiritual. Sería, pues, necesario que la forma corpórea fuese recibida en una porción de la materia y en otra distinta la forma espiritual. Pero la materia no es divisible en partes sino, en cuanto se concibe como dotada de extensión, desaparecida la cual, queda, como dice el Filósofo, una substancia indivisible. Por tanto, sería necesario que la materia de los seres espirituales tuviese extensión, y esto es imposible. Luego es imposible que la materia de los seres corporales y la de los espirituales sea la misma.

Pero hay más. Es imposible que la substancia espiritual tenga ningún género de materia. La operación de todo ser es según el modo de su substancia. Mas el acto de entender es una operación enteramente inmaterial, como se comprueba examinando su objeto, que es de donde toman todos los actos su naturaleza y especie. En efecto, una cosa cualquiera se entiende por cuanto se halla abstraída de la materia, ya que las formas existentes en la materia son formas individuales que, en cuanto tales, no son percibidas por el entendimiento. Por consiguiente, toda substancia intelectual es enteramente inmaterial.

Por lo demás, no es necesario que las cosas intelectualmente distintas sean distintas en la realidad, porque el entendimiento no percibe las cosas según el modo de ser de ellas, sino según el suyo; y de aquí que las cosas materiales, inferiores a nuestro entendimiento, tengan en él un modo de ser más simple que en sí mismas. Pero las substancias angélicas están por encima de nuestro entendimiento, y de aquí que nuestro entendimiento no puede alcanzar a percibirlas tal y como son en sí mismas, sino que las concibe a su modo, o sea como percibe las cosas materiales, que es también como concibe a Dios, según hemos visto.

Soluciones. Lo que constituye la especie es la diferencia. Ahora bien, todo ser es constituido en una especie por el hecho de ser determinado a un grado especial del ser, porque las especies de las cosas son como los números, que difieren por la adición o la substracción de una unidad, como dice el Filósofo. Mas ocurre que, en los seres materiales, una cosa es lo que determina a tal grado especial, a saber, la forma, y otra lo que es determinado, o sea la materia, y por esto de una se toma el género y de otra la diferencia. En cambio, en los seres inmateriales, lo que determina no es distinto de lo determinado, sino que una y otra cosa ocupan por sí mismas un determinado grado entre los seres, y de aquí que en ellos el género y la diferencia no se toman de elementos distintos, sino de una y la misma realidad. Ésta, sin embargo, difiere según nuestra manera de concebirla, ya que, en cuanto nuestro entendimiento la considera como indeterminada, encuentra en ella la razón de género, y en cuanto la considera como determinada halla la de diferencia.

2. La razón alegada es la misma que se expone en el libro titulado «Fuente de la vida», y sería demostrativa si el modo de recibir del entendimiento fuese el mismo que el de la materia. Pero esto es evidentemente falso. La materia recibe la forma para ser constituida por ella en un ser de determinada especie, verbigracia, en aire, en fuego, etc. Pero no es así como el entendimiento recibe la forma, ya que, de lo contrario, se verificaría la opinión de Empédocles de que «conocemos la tierra por la tierra y el fuego por el fuego», sino que la forma inteligible está en el entendimiento según la razón misma de forma, puesto que así es conocida por el entendimiento y, por consiguiente, tal suscepción no es la recepción propia de la materia, sino la de una substancia inmaterial.

3. Si bien en el ángel no hay composición de forma y materia, hay, sin embargo, la de acto y potencia, cual se pone de manifiesto partiendo del estudio de los seres naturales, que tienen una doble composición. La primera que vemos es la de materia y forma, de las cuales resulta una naturaleza determinada. Mas la naturaleza de este modo compuesta no es su ser, sino que el ser es su acto, por lo cual se compara con su ser como la potencia con el acto. Luego, suprimida la materia, y supuesto que la forma existe sin materia, todavía permanece la composición de la forma con el ser, como la de la potencia con el acto. Esta es, pues, la composición que hay que entender en los ángeles, y esto es asimismo lo que piensan algunos cuando dicen que el ángel está compuesto del sujeto que es y de aquello por lo cual es, o también del sujeto que es y del ser, como dice Boecio, ya que el sujeto que existe es la misma forma subsistente, y el ser es aquello por lo cual existe la substancia, al modo como la carrera es aquello por lo cual el corredor corre. En Dios, por el contrario, el ser no es distinto de lo que es, según hemos visto, por lo cual solamente Dios es acto puro.

4. De suyo, toda criatura es finita, por cuanto su ser no es algo absoluto subsistente, sino que está limitado a la naturaleza que lo recibe. Esto no obstante, no hay inconveniente en que algunas criaturas sean de algún modo infinitas, y así las criaturas materiales son infinitas por parte de la materia, aunque finitas por parte de la forma, que se halla limitada por la materia en que es recibida. En cambio, las substancias inmateriales creadas son finitas en cuanto a su ser, y, sin embargo, son infinitas en cuanto a que sus formas no son recibidas en otro. Es como si dijéramos que, en caso de que existiera la blancura separada, sería infinita en cuanto a la razón de blancura, porque no estaría contraída a ningún sujeto; no obstante lo cual, su ser no sería infinito, porque está determinado a una naturaleza concreta. Y ésta es la razón de que se diga en el libro «De causis» que la inteligencia es «finita por arriba» por cuanto recibe el ser de algo superior a ella, e infinita por abajo, en cuanto a que no es recibida en ninguna materia.

Suma teológica, I, c. 50, a. 2.
BAC, Madrid, 1947 y ss.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto teniendo en cuenta su estructura argumentativa.

2. Según Tomás, ¿existe en los ángeles alguna composición?

3. ¿Los ángeles son, según Tomás, substancias extensas?

4. ¿Cómo rebate Tomás la cuarta dificultad?

5. Infórmate y escribe una breve redacción sobre la autoría, cronología y contenidos del *Liber de Causis*.

6. Infórmate y realiza una redacción comparando y analizando las soluciones de Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Occam al problema de la distinción entre l· existencia y la esencia.

DUNS ESCOTO

TEXTO 12: LA PLURALIDAD DE FORMAS

Por lo que hace a este conocimiento habitual y virtual, digo que los objetos más comunes son los primeros conocidos, en el orden de la generación.

Y se prueba: como las diversas formas que perfeccionan a un mismo sujeto tienen disposición natural para perfeccionarle siguiendo un orden, más mediata o más inmediatamente, así, si una misma forma contiene en sí virtualmente las perfecciones de esas formas ordenadas, perfeccionará a ese sujeto siguiendo un orden natural parecido: así, por ejemplo, si la forma del cuerpo, de substancia y otras fuesen formas distintas, e informase primero la forma de substancia y después la forma de cuerpo, etc.; así, si una forma incluye virtualmente a todas esas formas, informará de alguna manera primero a la materia bajo el aspecto de substancia, antes que bajo el aspecto de cuerpo; y siempre, en este orden de la generación, lo imperfecto será antes, ya que se procede de la potencia al acto.

Ordinatio, «Sobre el conocimiento habitual y el virtual».
Los filósofos medievales.
Selección de textos, II, Madrid, 1979.

Ejercicios y actividades

1. ¿En qué sentido se utiliza en el texto el término «virtualmente»?

2. ¿Cómo se ordenan y perfeccionan, según Duns Escoto, las diversas formas de una substancia?

Ejercicios operativos de comprensión

1. Según Aristóteles, la forma es:
   a) Aquello de que está hecha una cosa.
   b) Aquello que hace que algo sea lo que es.
   c) El principio de individuación de la substancia.
   d) Un universal separado de las cosas.

2. La teoría de la pluralidad de formas se fundamenta en la teoría hilemórfica de:
   a) Maimónides.
   b) Averroes.
   c) Avicebrón.
   d) Aristóteles.

3. La teoría de las razones seminales como formas virtuales activas existentes en la materia es rechazada por:
   a) Agustín de Hipona.
   b) Buenaventura.
   c) Buenaventura y Tomás de Aquino.
   d) Tomás de Aquino.

4. Tomás de Aquino admite:
   a) La teoría de la pluralidad de formas.
   b) La teoría de la universalidad de la materia.
   c) La teoría de la forma única.
   d) La teoría de la materia espiritual.

5. Según Duns Escoto, el principio de individuación de las substancias es:

   a) La materia.
   b) La forma.
   c) La hacceidad.
   b) La privación.

6. La teoría de la materia universal sirve para:
   a) Remarcar la simplicidad y singularidad de Dios frente a la composición y la simplicidad de las criaturas.
   b) Afirmar que la Causa primera es un ente compuesto y poder fundamentar, así, la trinidad de Dios.
   c) Negar la existencia de las substancias espirituales.
   d) Afirmar la necesidad de las razones seminales.

7. Según Tomás de Aquino, la teoría de la materia universal es producto de:
   a) La aplicación correcta de la teoría hilemórfica de Aristóteles.
   b) La incorrecta aplicación de la teoría hilemórfica más allá de los límites de la realidad corporal.
   c) La definición de la materia como pura potencia.

8. Según Tomás de Aquino, el alma racional es:
   a) Una substancia compuesta de materia y forma.
   b) Acto puro.
   c) El conjunto jerarquizado de las formas que la componen.
   d) La forma del cuerpo.

9. El hilemorfismo agustiniano está al servicio de una concepción del hombre:
   a) Monista.
   b) Averroísta.
   c) Aristotélica.
   d) Dualista.

10. Tomás de Aquino se aparta de Aristóteles al afirmar:
   a) Que la materia prima es pura potencia.
   b) Que, en la realidad corporal, la forma se identifica con el acto y la materia con la potencia.
   c) La inmortalidad personal del alma.
   d) La existencia de una forma única en el hombre.

VI. El hombre: intelecto y voluntad

Algunos historiadores de la filosofía medieval señalan que bajo las posiciones disputadas sobre el conocimiento, el alma o las substancias creadas subyacen no tan sólo dos concepciones distintas de las relaciones entre la fe y la razón, sino también dos concepciones diversas de la actividad humana y, en concreto, de las relaciones entre la voluntad y el intelecto. Como parece obvio, en un pensamiento como el medieval que define el hombre como «criatura» (es decir: en función de su relación con Dios) esta diversidad repercute, además de en los ámbitos de la gnoseología, la psicología y la moral, en el ámbito de la teología.

El tomismo se distingue por su intelectualismo, por su afirmación de la primacía del intelecto sobre la voluntad. El agustinismo, en cambio, se caracteriza por su afirmación de la excelencia de la voluntad, por su voluntarismo, o, en todo caso, por su afirmación del equilibrio entre ambas facultades.

Para Tomás de Aquino, el intelecto es el único principio de la vida espiritual capaz de elevarse por encima de lo meramente temporal. La voluntad, en cambio, es una especie del apetito natural, un «apetito intelectivo» superior a los apetitos irascibles y concupiscibles pero inseparable de las realidades sensibles y temporales. Las relaciones entre la voluntad y el intelecto en el alma humana son análogas, según Tomás, a las existentes entre la materia y la forma en las substancias naturales. El intelecto determina la voluntad de manera parecida a como la forma determina la materia. Esto se produce tanto en el ámbito del conocimiento («no se quiere nada que no se conozca previamente») como en el de la moral («el bien sólo es objeto de la voluntad una vez que ha sido comprendido como tal por el intelecto»).

En lo que al conocer se refiere, para Tomás el intelecto no sólo es superior a la voluntad porque la determina sino también porque mientras que ésta solamente puede aspirar a tender hacia un objeto que siempre le es externo, aquélla lo llega a poseer en sí misma en el acto del conocimiento. En el caso particular del conocimiento de Dios por el hombre, la voluntad parece superior al intelecto, ya que, en la vida terrenal, sólo se puede conocer a Dios de manera indirecta (a través de sus criaturas consideradas como sus efectos y analógicamente) mientras que la voluntad tiende directamente hacia Él. Sin embargo, según el Aquinate, esta preeminencia de la voluntad es accidental, ya que en la vida eterna es el intelecto el único que alcanza a Dios, en una visión beatífica en la que las almas ven a la divinidad sin ninguna mediación.

En el ámbito de la moral, Tomás de Aquino, que sigue de cerca la *Ética* de Aristóteles, también se muestra marcadamente intelectualista. Según él, la virtud es racional por esencia; la prudencia, que es la perfección de la razón, guía el ejercicio de las otras virtudes, y el conocimiento especulativo es la actividad más perfecta del hombre y la fuente de su felicidad.

Buenaventura, basándose en la doctrina de Agustín sobre la coesencialidad del intelecto, la voluntad y la memoria en el alma (a imagen y semejanza de la Trinidad divina), tiende a remarcar la igualdad entre las facultades intelectiva y electiva en lo que a su dignidad se refiere. Sus seguidores, los miembros de la escuela franciscanoagustiniana, acostumbran, en cambio, a mostrar su rechazo al intelectualismo tomista proclamando la absoluta primacía de la voluntad. Si bien reconocen que la voluntad no elige hasta que el intelecto le propone un objeto, afirman que de ello no se deriva que la voluntad sea determinada por el intelecto, porque aquella facultad permanece libre en su elección. Según estos autores, el intelecto precede, efectivamente, a la voluntad, pero lo hace de la misma manera que un criado que se adelanta a su señor para iluminarle el camino. Sin la antorcha, el señor no podría avanzar, pero es él quien dirige al criado y elige el camino a seguir.

En lo que respecta a la moral, los miembros de la escuela franciscanoagustiniana también tienden a afirmar la primacía de la voluntad. Para fundamentarla, postulan la existencia en esta facultad de un principio activo paralelo al existente en el intelecto: un principio activo inmanente a la propia voluntad y sometido a leyes propias que permite afirmar que la dirección hacia el bien no es —según afirmaban los tomistas— un hábito del intelecto impuesto a la voluntad, sino el producto de una libre elección de esta última.

Para los agustinianos en general, en la medida en que conciben que el conocimiento no es una actividad autónoma del intelecto sino un camino de perfeccionamiento moral y un «itinerario de la mente hacia Dios», la sabiduría es inseparable de la voluntad. Sobre todo en los últimos tramos de este itinerario, en los que el alma, gracias a la voluntad transformada en amor, puede llegar a alcanzar en este mundo la unión mística con Dios.

Una introducción al tratamiento agustiniano de las relaciones entre la voluntad y el intelecto quedaría incompleta sin una mención explícita al «voluntarismo» de Duns Escoto y Guillermo de Occam. Duns Escoto desarrolló al máximo las tesis voluntaristas y concibió la voluntad como el motor y el rey que mueve y reina sobre las demás facultades del alma (intelecto incluido). Este desarrollo tuvo importantes consecuencias no sólo en su psicología sino también en su ética y en su teología. En este último campo, le llevó a reforzar la noción de la omnipotencia de Dios afirmando la independencia de la voluntad divina respecto a su entendimiento. Según Duns Escoto, la voluntad divina es la causa primera de todo ser. Ello no quiere decir que Dios, al crear, pudiera elegir algo contrario a las posibili-

dades subyacentes bajo las leyes lógicas, sino que entre todo aquello posible eligió libremente, sin ninguna determinación de su entendimiento. Pasando del orden de lo natural al orden de lo moral, este autor afirmó también que la voluntad divina es el único fundamento de los preceptos morales incluidos en el Decálogo (excepción hecha de los dos primeros en los que sus posibilidades de elección estaban limitadas a una sola opción). La consecuencia de esta afirmación es bien clara: el hombre no actúa moralmente cuando sigue el dictado del intelecto que ha comprendido un bien como tal (según afirmaban los tomistas y todos los demás aristotélicos) porque el bien no es un objeto del intelecto; el hombre actúa moralmente cuando sigue de forma voluntaria los dictados de la voluntad de Dios.

Con su interpretación de la omnipotencia divina, Duns Escoto se oponía al necesitarismo con el que, a su entender, los aristotelizantes disminuían esta noción. Guillermo de Occam llevó hasta el final esta oposición. Para él, la fe exige prescindir de la idea de que en las realidades naturales o morales existen conexiones necesarias entre las cosas o los acontecimientos, puesto que si estas conexiones existieran tendrían un fundamento en sí mismas independiente de Dios. Tanto las «leyes» de la naturaleza como los preceptos morales (*todos*, incluso los excluidos por Duns Escoto) están sometidos a la voluntad de Dios. Si Él lo hubiera decidido así —y podía hacerlo—, odiarlo sería un acto meritorio.

AGUSTÍN DE HIPONA

TEXTO 1: LA UNIDAD ESENCIAL DE LAS POTENCIAS DEL ALMA

17. Dejadas, por un momento, aparte las demás cosas que el alma reconoce en sí con toda certeza, estudiemos sus tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad. En estas tres potencias se refleja y conoce la naturaleza e índole de los párvulos. Cuanto con mayor tenacidad y facilidad recuerde el niño y mayor sea su agudeza en entender y estudie con mayor ardor, tanto será su ingenio más laudable. Cuando se trata de una disciplina cualquiera no se pregunta con cuánta firmeza y facilidad recuerda o cuál es la penetración de su inteligencia, sino qué es lo que recuerda y comprende. Y siendo el alma laudable no sólo por su ciencia, sino también por su bondad, se ha de tener en cuenta no lo que recuerda y comprende, sino qué es lo que quiere, y no con el ardor que lo quiere, sino que primero consideramos el objeto de su querer y luego cómo lo quiere. Un alma vehemente y apasionada es sólo loable en la hipótesis que haya de amarse con pasión lo que ama.

Al nombrar estas tres cosas, ingenio, doctrina y uso, el primer punto a examinar en las tres facultades será qué es lo que cada uno puede con su memoria, con su inteligencia y con su voluntad.

En segundo término, qué es lo que cada uno posee en su memoria y en su inteligencia y hasta dónde llega su voluntad estudiosa. Viene, en tercer lugar, la acción de la voluntad, cuando repasa lo que hay en su memoria y en su inteligencia, bien lo refiera a un fin concreto, ya repose en gozoso deleite en el fin. Usar es poner alguna cosa a disposición de la voluntad; gozar es el uso placentero, no de una esperanza, sino de una realidad. Por consiguiente, todo aquel que goza usa, pues pone al servicio de la voluntad una cosa teniendo por fin el deleite; mas no todo el que usa disfruta: es el caso del que pone a disposición de la potencia volitiva un bien que no apetece como fin, sino como medio.

18. Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia. La memoria, como vida, razón y substancia, es en sí algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo es dable afirmar por lo que a la inteligencia y a la voluntad se refiere, pues se denominan inteligencia y voluntad en cuanto dicen relación a algo. En sí mismas, cada una es vida, mente y esencia. Y estas tres cosas, por el hecho de ser una vida, una mente, una substancia, son una sola realidad. Y así, cuanto se refiere a cada una de estas cosas le doy un nombre singular, no plural, incluso cuando las considero en conjunto.

Son tres según sus relaciones recíprocas; y si no fueran iguales, no sólo cuando una dice habitud a otra, sino incluso cuando una de ellas se refiere a todas, no se comprenderían mutuamente. Se conocen una a una, y una conoce a todas ellas. Recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender, y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad. Lo que de mi memoria no recuerdo no está en mi memoria. Nada en mi memoria existe tan presente como la memoria. Luego en su totalidad la recuerdo.

De idéntica manera sé que entiendo todo lo que entiendo, sé que quiero todo lo que quiero, recuerdo todo lo que sé. Por consiguiente, recuerdo toda mi inteligencia y toda mi voluntad. Asimismo, comprendo estas tres cosas, y las comprendo todas a un tiempo. Nada inteligible existe que no comprenda, sino lo que ignoro. Lo que ignoro, ni lo recuerdo ni lo quiero. En consecuencia, cuanto no comprendo y sea inteligible, ni lo recuerdo ni lo amo. Por el contrario, todo lo inteligible que recuerde y ame es para mí comprensible. Mi voluntad, siempre que uso de lo que entiendo y recuerdo, abarca toda mi inteligencia y toda mi memoria. En conclusión, cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte, y las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia.

Tratado de la Santísima Trinidad, X, c. 11.
SAN AGUSTÍN, *Obras*, V, BAC, Madrid, 1968.

BUENAVENTURA

TEXTO 2: LA UNIDAD ESENCIAL DE LAS POTENCIAS DEL ALMA

5. Y si consideramos el orden, el origen y la virtud de estas potencias, el alma nos lleva a la misma beatísima Trinidad. Porque de la memoria nace la inteligencia como prole suya, pues entonces entendemos cuando la similitud, presente en la memoria, reverbera en el ápice del entendimiento, de donde resulta el verbo mental; y de la memoria y de la inteligencia se exhala el amor como nexo de entrambas. Estas tres cosas —mente generadora, verbo y amor— están en correspondencia con la memoria, inteligencia y voluntad, potencias que son consubstanciales, coiguales y coetáneas, compenetrándose en mutua existencia. Siendo, pues, Dios espíritu perfecto, tiene memoria, inteligencia y voluntad; tiene, asimismo, no sólo su Verbo engendrado, sino también su Amor espirado, los cuales se distinguen necesariamente por producirse el uno del otro, no por producción esencial ni por producción accidental, sino por producción personal. Considerándose, pues, el alma a sí misma, de sí misma como por espejo se eleva a especular a la santa Trinidad del Padre, del Verbo y del Amor, trinidad de personas tan coeternas, tan coiguales y tan consubstanciales que cada una de ellas está en cada una de las otras, no siendo, sin embargo, una persona la otra, sino las tres un solo Dios.

Itinerario de la mente hacia Dios, «Especulación del pobre en el desierto», c. III.
SAN BUENAVENTURA, *Obras*, I, BAC, Madrid, 1945.

RAMON LLULL

TEXTO 3: LA UNIDAD ESENCIAL DE LAS POTENCIAS DEL ALMA

Habiendo creado nuestro Señor Dios el alma a su semejanza, para significar que es uno en tres personas, engendrando el Padre al Hijo, y saliendo el Espíritu Santo del Padre y del Hijo igualmente, y que las Personas son una sola esencia divina, por esto quiere Dios que en el alma la memoria, rememorando algún objeto, engendre un entender igual a su rememorar, y que de la memoria y el entendimiento surja un querer igual al mismo memorar y entender; igualdad que se dé en la forma del objeto que es igualmente por el alma memorado, entendido y amado: por lo que del mismo modo que el Padre engendra lo igual a sí, esto es, al Hijo, así quiere que la memoria genere de su rememorar un entender igual a él; y que al modo como el Padre y el Hijo, al surgir de ellos el Espíritu Santo, lo hacen igual a sí mismos, quiso que de la memoria rememorante y del entendimiento inteligente surja el querer, que sea igual al mismo rememorar y entender [...].

Llibre de demostracions, I, 2.
Trad. F. CANALS, *Textos de los Grandes filósofos. Edad Media.*
Ed. Herder, Barcelona, 1979.

Ejercicios y actividades

1. Comenta, relacionándolos, estos tres textos.

2. Analiza semánticamente los términos «prole», «nexo», «coesencial», «consubstancial», «coetáneo».

3. ¿Cómo compaginan Agustín, Buenaventura y Llull la cosubstancialidad entre las facultades del alma y la diversidad entre las acciones (recordar, entender, querer) que corresponden a cada una de ellas?

4. ¿Cómo entiende el cristianismo occidental la Trinidad divina? Averigua quiénes fueron y cómo concebían la Trinidad los arrianistas.

TOMÁS DE AQUINO

TEXTO 4: EL INTELECTO, CONSIDERADO ABSOLUTAMENTE, ES UNA POTENCIA MÁS NOBLE QUE LA VOLUNTAD

¿La voluntad es potencia más excelente que el entendimiento?

Dificultades. Parece que la voluntad es potencia más eminente que el entendimiento.

1. El bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero el fin es la primera y más noble de las causas. Luego la voluntad es la primera y más noble potencia.

2. En los seres naturales hay un progreso desde lo imperfecto a lo perfecto; y esto mismo ocurre en las potencias del alma: hay un ascenso desde los sentidos al entendimiento, que es facultad más noble. Pero existe un proceso natural desde el acto intelectivo al voluntario. Luego la voluntad es potencia más perfecta y noble que el entendimiento.

3. Existe proporción entre los hábitos y sus potencias, como entre la perfección y lo perfectible. Pero el hábito con que se perfecciona la voluntad, a saber, la caridad, es más excelente que los hábitos perfectibles del entendimiento, pues se lee en la I Epístola a los Corintios: «Si conociera todos los misterios y tuviera toda la fe, mas no tuviera caridad, nada soy». Luego la voluntad es potencia más excelente que la inteligencia.

Por otra parte, el Filósofo dice que la inteligencia es la más excelente de todas las potencias del alma.

Respuesta. La superioridad de una cosa con relación a otra puede considerarse en dos aspectos: «absoluta» y «relativamente». Una cosa es en absoluto tal por lo que es en sí misma, y relativamente tal por comparación a otra. —Pues bien, si el entendimiento y la voluntad se consideran en sí mismos, el entendimiento es más excelente, como se desprende de la mutua comparación de sus objetos. En efecto, el objeto de la inteligencia es más simple y absoluto que el de la voluntad, toda vez que el objeto del entendimiento es la razón misma de bien apetecible, y el de la voluntad, el bien apetecible, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento. Ahora bien, cuanto una cosa es más simple y abstracta, tanto más noble y elevada es en sí misma. Por lo tanto, el objeto del entendimiento es más excelente que el de la voluntad. Y como la naturaleza de una potencia depende de la ordenación a su objeto, síguese que la inteligencia de suyo y en absoluto es más excelente y noble que la voluntad.

En cambio, relativa y comparativamente, la voluntad es a veces más excelente que la inteligencia, a saber: cuando el objeto de la voluntad está en una realidad más noble que el objeto del entendimiento. De igual modo que podemos decir que el oído es en cierto aspecto más noble que la vista, en cuanto que la cosa sonora percibida es más perfecta que la realidad sujeto del color, si bien éste es más noble y más simple que el sonido. Como más arriba se dijo, la acción de entender consiste en que la formalidad o concepto de la cosa conocida se encuentre en el cognoscente; en cambio, el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia la cosa tal como es en sí. Por eso dice el Filósofo que «el bien y el mal», que son el objeto de la voluntad, «están en las cosas; lo verdadero y lo falso», que son el objeto del entendimiento, «están en la mente». Por tanto, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra el concepto de tal realidad, tenemos, por comparación a esta realidad, que la voluntad es más noble que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por esto es preferible amar a Dios que conocerle; y viceversa: mejor es conocer las cosas corporales que amarlas. No obstante, el entendimiento es en absoluto más noble que la voluntad.

Soluciones. 1. El concepto de causa proviene de comparar una cosa con otra; y en esta comparación lo más elevado es la noción de bien. Pero, como lo verdadero se entiende en un sentido más absoluto e incluye la misma noción de bien, se sigue que el bien es una especie de verdad. Mas, a su vez, la verdad es una especie de bien, por cuanto el entendimiento es una realidad y la verdad es su fin. Y es el más excelente de los fines, de igual modo que el entendimiento es la más noble de las potencias.

2. Lo que es primero en la generación y en el tiempo es lo más imperfecto, pues en uno y el mismo sujeto la potencia precede temporalmente al acto, y lo imperfecto a lo perfecto. En cambio, lo que es por naturaleza y absolutamente anterior, es

más perfecto; de este modo el acto es anterior a la potencia. Y es así como el entendimiento es anterior a la voluntad, el motor al móvil y lo activo a lo pasivo, como efectivamente el bien conocido mueve a la voluntad.

3. Este argumento considera la voluntad en relación con aquello que es superior al alma, pues por la virtud de la caridad amamos a Dios.

Suma teológica, I, c. 82, a. 3.
BAC, Madrid, 1947 y ss.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto, haciendo especial hincapié en su estructura argumentativa.

2. ¿Cómo soluciona Tomás la segunda dificultad mencionada en el texto? Analiza esta solución.

3. ¿En qué caso o casos la voluntad es más excelente que el entendimiento?

TEXTO 5: LA FELICIDAD ÚLTIMA NO CONSISTE EN UN ACTO DE LA VOLUNTAD SINO DEL INTELECTO

¿La felicidad consiste en un acto de la voluntad?

Como la substancia intelectual alcanza con su operación a Dios, no sólo entendiéndole, sino también deseándole y amándole y deleitándose en Él, mediante un acto de la voluntad, podría parecer a alguien que el último fin y la felicidad última del hombre no consiste en conocer a Dios, sino más bien en amarle o en posesionarse de Él mediante algún otro acto de la voluntad.

Objeciones. Sobre todo, porque el objeto de la voluntad es el bien, que implica razón de fin; mientras que lo verdadero, que es objeto del entendimiento, sólo tiene razón de fin cuando es bueno. Por eso no parece que el hombre haya de alcanzar su último fin por un acto del entendimiento, sino más bien por un acto de la voluntad.

Además, la perfección última de la operación es la delectación, «que perfecciona a la operación como la hermosura a la juventud», según dice Aristóteles en el X de

los «Éticos». Si, pues, la operación perfecta es el fin último, mejor parece que el último fin consista en una operación de la voluntad y no en la del entendimiento.

La delectación se nos presenta como algo que se desea de por sí, y no en orden a otra cosa; pues es necio preguntar a uno por qué quiere deleitarse. Tal es la condición del último fin, que se busque de por sí. Luego, al parecer, el último fin consiste más bien en una operación de la voluntad que en la operación del entendimiento.

Todos los seres coinciden principalmente en apetecer el último fin, por ser cosa natural. Es así que muchos buscan más la delectación que el conocimiento. Por lo tanto, parece que la delectación es más fin que el conocimiento.

Parece que la voluntad es una potencia superior al entendimiento, porque ella mueve al entendimiento a realizar su acto; pues el entendimiento, cuando uno quiere, considera en acto lo que posee de modo habitual. Luego la acción de la voluntad parece ser más noble que la del entendimiento. Según esto, el fin último, que es la bienaventuranza, parece consistir más bien en un acto de la voluntad que en el acto del entendimiento.

Respuestas. Pero se demuestra claramente que esto es imposible.

Siendo la bienaventuranza el bien propio de la naturaleza intelectual, es preciso que le convenga en conformidad con lo que es propio de la misma. Y lo propio de la naturaleza intelectual no es el apetito, pues éste se halla en todos los seres, aunque de diversa manera. Sin embargo, dicha diversidad nace de los diversos modos como se encuentran los seres con respecto al conocimiento. Pues los que carecen en absoluto de conocimiento sólo tienen apetito natural. Los que tienen conocimiento sensitivo tienen apetito sensitivo también, que comprende el irascible y el concupiscible. Por el contrario, los que tienen conocimiento intelectivo tienen un apetito proporcionado a él, o sea, la voluntad. Luego la voluntad, considerada como apetito, no es lo característico de la naturaleza intelectual; lo es en cuanto que depende del entendimiento. Mas el entendimiento, en sí considerado, es lo propio de la naturaleza intelectual. Por lo tanto, la bienaventuranza o felicidad consiste principal y substancialmente más bien en el acto del entendimiento que en el de la voluntad.

En todas las potencias que son movidas por sus objetos, éstos son naturalmente anteriores a los actos de dichas potencias, como el motor es anterior al moverse de su propio móvil. Es así, que la voluntad es una potencia como ésas, pues lo apetecible mueve al apetito. Según esto, el objeto de la voluntad precede naturalmente al acto de la misma. En consecuencia, su primer objeto precederá a todos sus actos. Luego el acto de la voluntad no puede ser lo preferentemente querido. Y esto es precisamente el último fin, que es la bienaventuranza. No es, pues posible que la bienaventuranza o felicidad sea el acto mismo de la voluntad.

En todas las potencias que pueden volverse sobre sus propios actos, se requiere

previamente que el acto de la potencia tienda hacia otro objeto y después vuelva sobre sí mismo. Porque, si el entendimiento entiende que se entiende, es preciso afirmar que antes entienda otra cosa y, como consecuencia, se entienda a sí mismo; pues el entender tal, que entiende el entendimiento, es objeto de alguna cosa; y por esto es menester, o que se proceda indefinidamente, o que, si se llega al entendimiento primero, éste no sea el entender tal, sino una cosa inteligible. De la misma manera es preciso que lo preferentemente querido no sea el mismo querer, sino algún otro bien. Sin embargo, lo preferentemente querido de la naturaleza intelectual es la bienaventuranza misma o la felicidad, pues por ella queremos cuanto queremos. Es imposible, pues, que la felicidad consista esencialmente en un acto de la voluntad.

La verdad de la naturaleza de un ser está en proporción con lo que constituye su propia substancia, porque el hombre verdadero se diferencia del pintado precisamente por su constitución substancial. Pero la bienaventuranza verdadera no se diferencia de la falsa según el acto de la voluntad; porque la voluntad se halla de idéntica manera deseando, amando o deleitándose en lo que se le propone como sumo bien, tanto si es verdadero como si es falso; pues el averiguar si lo que se le propone como bien sumo lo es en realidad o no lo es, depende del entendimiento. Según esto, la bienaventuranza o felicidad consiste esencialmente más bien en el acto del entendimiento que en el de la voluntad.

Si un acto cualquiera de la voluntad fuera la felicidad misma, tal acto sería o desear, o amar, o deleitarse. Mas es imposible que el desear sea el último fin. Pues el deseo se da cuando la voluntad tiende hacia lo que no tiene todavía, y esto se opone a la razón de último fin. Tampoco el amar puede ser el último fin. Porque el bien se ama no sólo cuando se tiene, sino también cuando no se tiene, ya que el amor es la causa de que se busque con deseo lo que no se tiene; y si el amor de lo que ya se tiene es más perfecto, esto es efecto de la posesión del bien amado. Luego una cosa es tener el bien, que es fin, y otra el amar; lo cual, antes de tener, es imperfecto y después es perfecto. — Igualmente, tampoco la delectación es el último fin. Pues la misma posesión del bien es la causa de la delectación; porque nos deleitamos, o cuando sentimos el bien que ahora tenemos, o cuando nos acordamos de haberlo tenido antes, o cuando esperamos tenerlo en el futuro. La delectación no es, pues, el último fin. Por lo tanto, ningún acto de la voluntad puede ser substancialmente la verdadera felicidad.

Si la delectación fuera el último fin, habría que apetecerla de por sí. Pero esto es falso. Porque importa saber qué delectación se apetezca atendiendo a aquello de donde procede; pues la delectación resultante de las operaciones buenas y que se han de apetecer, es buena y debe apetecerse; pero la que resulta de las malas es mala y se ha de huir. Tenemos, pues, que tanto su bondad como el deber de apetecerla dicen referencia a otra cosa. Luego ella no puede ser el último fin, que es la felicidad.

El recto orden de las cosas está en consonancia con el orden de la naturaleza, pues las cosas naturales se ordenan a su fin sin errar. Ahora bien, en las cosas naturales

la delectación es por la operación, y no viceversa. Pues vemos que la naturaleza puso la delectación en aquellas operaciones de los animales que están ordenadas claramente a fines necesarios; por ejemplo, en el comer, que se ordena a la conservación del individuo, y en el uso de lo venéreo, que se ordena a la conservación de la especie; porque, si en ello no hubiera delectación, se abstendrían los animales de dichas cosas necesarias. Es, pues, imposible que la delectación sea el último fin.

Parece que la delectación no es otra cosa que el descanso de la voluntad en algún bien conveniente, como el deseo es la inclinación de la voluntad hacia un bien a conseguir. Y así como el hombre se inclina por la voluntad hacia el fin y en él descansa, así también los cuerpos naturales se inclinan naturalmente hacia sus propios fines y descansan una vez los consiguen. Y sería ridículo decir que el fin del movimiento de un cuerpo pesado no es el estar en su propio lugar, sino el cese de la inclinación con que tendía a él. Pues, si lo primero que intentara la naturaleza fuera el cese de la inclinación, no la daría; porque precisamente se la da para que tienda a su propio lugar, y, una vez lo consigue, como si fuera el fin, síguese el cese de la inclinación. Así, pues, el cese no es el fin, sino algo concomitante. Como tampoco lo es la delectación, sino algo concomitante. Con mayor razón, ningún acto de la voluntad es la felicidad.

Si el fin de una cosa es algo exterior, se llamará fin último a la operación con que primero lo consiga; por ejemplo, la posesión de la riqueza, y no el amor o deseo de la misma, es el fin para aquellos que la toman como tal. Sin embargo, el fin último de la substancia intelectual es Dios. Por lo tanto, aquella operación del hombre con que primero pueda llegar a Él será para el hombre su bienaventuranza o felicidad. Y tal operación es el entender, porque no podemos querer lo que no entendemos. Luego la felicidad última del hombre consiste substancialmente en conocer a Dios por el entendimiento y no por un acto de la voluntad.

Y con lo que llevamos dicho se ve ya la solución a lo que se objetó en contra. Porque no es necesario que la felicidad consista substancialmente en un acto de la voluntad por el hecho de que, implicando la razón de sumo bien, es objeto de la voluntad, como adelantaba la primera objeción. Antes bien, por ser precisamente el primer objeto, resulta que no puede ser acto de la voluntad, según consta por lo dicho.

Ni tampoco es menester que todo lo que perfecciona a un ser sea su propio fin, como proponía la segunda objeción. Pues una cosa puede ser perfección de otra de dos maneras: primera, como perfección de lo que ya tiene su propia especie; segunda, como perfección para que la alcance. Por ejemplo, cuando la casa ya tiene su propia especie, la perfección será aquello a que se ordena la especie de casa, es decir, la habitación; pues no se haría la casa si no fuera para habitarla; por eso, en la definición de casa se ha de insertar esto, si ha de ser definición perfecta. Ahora bien, la perfección referente a la especie de casa es tanto lo que está ordenado para constituir la especie (como son los principios substanciales) como lo que se ordena a la conservación de la misma, o sea, los apoyos que se hacen para sostener la casa, incluso aquello que

sirve para que el uso de la casa sea más conveniente, como es la hermosura de la misma. Luego lo que es perfección del ser, cuando éste tiene ya la especie, es su propio fin: como la habitación es el fin de la casa. Del mismo modo, la propia operación de cualquier ser, que es como su uso, es su propio fin. — Pero lo que son perfecciones del ser en orden a la especie no son su fin; más bien, el ser es el fin de las mismas, pues la materia y la forma son para la constitución de la especie. Porque, aunque la forma sea el fin de la generación, no es, sin embargo, el fin de lo que ya está engendrado y tiene ya su especie; antes bien, la forma se busca con objeto de completar la especie. Igualmente, todo lo que conserva al ser en su especie, como la salud y la fuerza nutritiva, aunque perfeccione al animal, no es su fin; más bien al contrario. Además, todo lo que dispone al ser para las operaciones propias de su especie y para conseguir el fin debido, no es su fin, sino más bien al revés; por ejemplo, la belleza del hombre, la robustez del cuerpo, etc., de las cuales dice el Filósofo, en el I de los «Éticos», que «sirven orgánicamente para la felicidad». — Ahora bien, la delectación es una perfección de la operación, pero no en el sentido de que la operación se ordene específicamente a ella, puesto que se ordena a otros fines, tal como el comer se ordena específicamente a la conservación del individuo; sino que es una perfección parecida a la que se ordena a la especie del ser; porque mediante la delectación insistimos con más atención y esmero en la operación con que nos deleitamos. Por eso dice el Filósofo en el X de los «Éticos» que «la delectación perfecciona a la operación como la hermosura a la juventud»; hermosura que es para el joven, y no el joven para ella.

Además, que los hombres quieran la delectación por sí misma y no con otra finalidad, no es señal suficiente de que ella sea el último fin, como deducía la tercera objeción. Pues la delectación, aunque no es el último fin, es, no obstante, algo concomitante, puesto que, al alcanzarlo, aparece la delectación.

A la 4.ª Y muchos no buscan más la delectación que hay en el conocer que el conocer tal. Sino que son muchos los que buscan las delectaciones sensibles más que el conocimiento intelectivo y su consiguiente delectación; porque las cosas exteriores son más conocidas para la mayoría, ya que el conocimiento humano comienza por los sentidos.

Y lo que propone la quinta objeción, que la voluntad es superior al entendimiento, pues es como su motor, es falso manifiestamente. Pues el entendimiento, primeramente y de por sí, mueve a la voluntad; porque ésta, en cuanto tal, se mueve por su objeto, que es el bien aprehendido. La voluntad, no obstante, mueve al entendimiento de un modo como accidental, o sea, en cuanto que el entender mismo se aprehende como bien, y así es deseado por la voluntad; resultando de ello que el entendimiento entienda actualmente. Mas el entendimiento precede incluso en esto a la voluntad, pues nunca desearía entender la voluntad si antes no aprehendiera el mismo entender como un bien. — A su vez, la voluntad mueve a manera de agente al entendimiento para que obre actualmente, y el entendimiento mueve a la voluntad a modo de fin, porque el bien entendido es el fin de la voluntad; y como el agente en orden a mover es posterior al fin, pues el agente sólo mueve por el fin, resulta

en consecuencia que el entendimiento es en absoluto superior a la voluntad; sin embargo, accidentalmente y en un sentido restringido, la voluntad es más que el entendimiento.

Suma contra los gentiles, III, c. 26.
BAC, Madrid, 1967-1968.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto.

2. Analiza semánticamente los términos «bienaventuranza», «delectación», «apetito», «concomitante».

3. ¿Cuál es, según Tomás, el fin último de la vida humana? Compara su opinión con la de Platón, Aristóteles, los estoicos y los hedonistas.

4. ¿Cómo mueve, según el autor, la voluntad al entendimiento? ¿Y el entendimiento a la voluntad?

DUNS ESCOTO

TEXTO 6: EL INTELECTO NO DETERMINA LA VOLUNTAD

Potencia libre es una potencia suficientemente activa, no determinada de por sí a obrar sobre un objeto que no es su perfectivo finalmente.

«Activa», con acción que pertenece al género de acción y, por consiguiente, operación, y no basta decir «activa operativa», porque así sería activo el entendimiento, aunque pasivo.

«Suficientemente», en su orden de obrar: luego no recibe de otro ningún acto con el que obre en su orden, porque entonces sería insuficientemente activa.

«No determinada de por sí», esto es, por su acto primero, y esto, en su orden de causar (se sigue de lo que hemos dicho sobre la cláusula «suficientemente»), y, consiguientemente, que se determina a obrar: no con una determinación a modo de acción que preceda a la acción misma sino que se determina a sí misma; esto es decir que es indeterminada de por su acto primero: y, sin embargo, obra determinadamente, sin que ningún otro la determine a obrar.

Esta proposición, así expuesta, se prueba: todo lo que es suficiente en su orden para obrar, si es determinado por otro a obrar, ya fue determinado a ello en su orden o en cuanto de sí mismo dependió, pues si no obró no fue por defecto de la forma ni determinación por su parte (sino de un agente superior, del cual depende), para obrar. Luego es operativo y activo. Pero la libertad de por sí mira más a la acción, al menos más inmediatamente (que a la operación): no está, pues, determinada a obrar, a alguna operación que no sea acerca de su objeto esencialmente perfectivo: pero es conciliable con la libertad el que esté determinada a obrar acerca de él y a ejercer consiguientemente tal operación.

Pero ¿acaso la libertad finita es determinada a obrar respecto de ese objeto?

Respondo: la libertad no se opone a ello: se ve claro en la infinita. Tampoco la imperfección: se prueba, porque implica perfección el ser determinado a un objeto perfectivo; se ve claro en la voluntad de Dios respecto de sí mismo.

Luego al más perfecto compete más el ser determinado respecto de su objeto perfectivo: la voluntad creada es más perfecta que el entendimiento creado, y el entendimiento creado es necesariamente determinado a su objeto perfectivo: luego con mayor razón será determinada la voluntad.

Respondo: el determinarse naturalmente a algo implica mayor imperfección que el libre no determinarse al objeto no perfectivo, pues la determinación a lo no perfectivo implica imperfección; el entendimiento es determinado necesariamente a todo objeto, porque obra naturalmente. En consecuencia, a la proposición: «implica perfección el ser determinado al objeto perfectivo», hay que decir que es verdad, pero de manera que es determinado a ese solo objeto, y no naturalmente (sino libremente); luego «a lo más perfecto compete más...»; es verdad, pero comparando cosas homogéneas, y así es verdad que compete más a la voluntad divina y no a ningún entendimiento.

Pero si de la mayor perfección de la voluntad creada sobre el entendimiento se quiere inferir sin más que es determinada necesariamente a su objeto perfectivo, no es válida la consecuencia, pues esa determinación a la necesidad natural que compete al entendimiento repugna a la voluntad; la otra clase de determinación no puede competir a la voluntad a título de la perfección de la voluntad en general, sino tan sólo a la voluntad infinita. O de otra manera: el entendimiento es determinado necesariamente por otro; implica perfección el no ser determinado de esa manera; y en lo que se determina a sí mismo, implica perfección el determinarse necesariamente a lo perfectivo, lo cual compete solamente a la voluntad infinita.

¿De dónde procede tal indeterminación de nuestra voluntad?

Respondo: no del entendimiento, que es determinado necesariamente a todo objeto, aunque se le pueda impedir en virtud de algún sofisma (así, a lo pesado se le

puede impedir que caiga): es más, en este caso, cuando se halla impedido por un sofisma, es determinado necesariamente; otras veces, por un agente contrario. La indeterminación, pues, procede radicalmente de la esencia, y formalmente de la manera de ser propia de la voluntad. En efecto, al ser la naturaleza como ilimitada, en el sentido de que le pueden convenir muchos objetos —por eso le ha sido dado un apetito ilimitado a los objetos convenientes, y un entendimiento capaz de percibir, pero determinadamente, por la evidencia determinada para orientar y dirigir—: consiguientemente, se le ha dado, además, la facultad de que lo que en ello está indeterminado de por sí hacia cualquier objeto, se determina.

Ordinario, dist. XIII, c. única.
Los filósofos medievales. Selección de textos, II, Madrid, 1979.

Ejercicios y actividades

1. Resume brevemente el contenido del texto fijándote en la estructura de réplicas y contrarréplicas en que se organiza la argumentación.
2. Relaciónalo con los textos 4 y 5.
3. Analiza semánticamente los términos «objeto perfectivo» y «homogéneas».
4. ¿A qué crees que se refiere Duns Escoto cuando habla de la determinación a la necesidad natural que compete al entendimiento y repugna a la voluntad?

GUILLERMO DE OCCAM

TEXTO 7: DIOS ES OMNIPOTENTE. TANTO LAS «LEYES» DE LA NATURALEZA COMO LOS PRECEPTOS MORALES ESTÁN SOMETIDOS A SU VOLUNTAD

Dios puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción.

Adviértase que no se dice que Dios puede hacer todo lo que no incluye contradicción, pues entonces podría hacerse a sí mismo; pues Él no incluye contradicción; sino que puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción, esto es, todo aquello de lo cual no se sigue contradicción ante esta proposición: «esto está hecho».

De cuyo principio se sigue que puede en el género de la causa eficiente todo lo que puede la causa segunda; porque si puede hacer todo lo que, una vez hecho, no incluye contradicción y consta que ninguna causa segunda puede hacer ninguna de aquellas cosas que incluyen contradicción, se sigue que Él puede todo lo que puede la causa segunda.

Del mismo principio se sigue y queda establecido, que Dios puede, prescindiendo de sí mismo, producir y conservar todas aquellas cosas de las cuales una no es parte esencial de la otra, ni ninguna de ellas es Dios. Pues incluía contradicción que se produjera a sí mismo y simultáneamente a otra cosa, puesto que Él mismo no existiría, siendo así que consta que Él es la causa de ser aquello de cuyo ser se sigue lo otro y sin lo cual no sería lo otro.

A causa del mismo principio se sigue que Dios puede o pudo producir el mundo desde la eternidad, porque esto no incluye ninguna contradicción.

Del mismo principio se sigue que no conviene que una substancia creada actúe como substancia de otra.

También se desprende que Dios puede aumentar su caridad hasta el infinito o, hablando con más lógica, aumentar infinitamente su caridad, porque, donde quiera que se halle la caridad en un grado finito, no se sigue contradicción de que haya otra mayor que aquélla.

También queda establecido que Dios puede, más allá de toda creatura, producir otra más noble, distinta en cuanto a su especie, porque, dada cualquier especie de perfección finita, no existe contradicción en que se produzca otra más perfecta que aquélla. Puesto que cualquier especie creada es de una perfección finita.

Del mismo principio y de la primera conclusión se deduce que Dios puede virtualmente ser odiado por una voluntad creada. Pero Dios, por el contrario, puede hacer todo aquello que una vez hecho no incluye contradicción: luego, puesto que el ser realizado tal precepto no incluye contradicción, porque la creatura puede hacerlo, se sigue que Dios puede ordenarlo.

Igualmente del mismo principio y de la primera conclusión se desprende que Dios puede inmediatamente hacer por sí mismo, en el orden de la causa eficiente, todo lo que puede mediante la causa segunda. Puesto que puede mediante alguna creatura realizar tal precepto, se sigue que también lo puede realizar por sí mismo; así, pues, la voluntad obediente a tal precepto, establecido por Dios, merecería la beatitud.

Tratado sobre los principios de Teología, «Introducción».
Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1980.

Ejercicios y actividades

1. ¿Cómo define Occam la omnipotencia de Dios?

2. ¿Pone algún límite a su omnipotencia?

3. Pon algún ejemplo de algo que, en el caso de ser hecho por Dios, incluyera contradicción.

4. Busca el fragmento en que se admite la posibilidad de que Dios hubiera prescrito lo contrario que, según la Biblia, prescribió en el «primer mandamiento» de su Ley.

5. En el último párrafo, Occam teoriza sobre la capacidad por parte de Dios de realizar milagros. ¿Cómo lo hace Occam? (analiza previamente las nociones de «causa efectiva» y «causa segunda»).

Ejercicios operativos de comprensión

1. La coesencialidad de la voluntad, el intelecto y la memoria es una doctrina de:
   a) Tomás de Aquino.
   b) Agustín de Hipona.
   c) Avicena.
   d) Averroes.

2. Para Tomás de Aquino la voluntad es:
   a) Superior al intelecto.
   b) Un apetito intelectivo.
   c) Una potencia irascible.
   d) Una potencia concupiscible.

3. Según Tomás de Aquino, la felicidad consiste en:
   a) Un acto de la voluntad.
   b) El cumplimiento del deber.
   c) El conocimiento intelectivo.
   d) El placer corporal.

4. Según Duns Escoto:
   a) El intelecto domina la voluntad.
   b) La voluntad no es determinada por el intelecto.
   c) La voluntad es un principio pasivo del alma.
   d) La voluntad no es superior al intelecto.

5. Según Guillermo de Occam, todos los mandamientos de la Tablas de la Ley dependen de:
   a) La determinación de la voluntad de Dios por su propio intelecto.
   b) Del intelecto divino.
   c) De la pura voluntad de Dios.
   d) De la pura voluntad de Dios (excepto los dos primeros).

Bibliografía

Obras generales sobre el pensamiento medieval

BREHIER, E.: *Historia de la filosofía*, 3 vols., Ed. Sudamericana, vols. I-II (1956).
BREHIER, E.: *La philosophie du Moyen Age*, Ed. Albin Michel, París, 1971.
Especialmente útil para situar el pensamiento cristiano medieval en su relación con las tradiciones filosóficas griegas —platonismo, aristotelismo y neoplatonismo— y con la reelaboración de éstas por parte de los pensadores musulmanes y judíos.
CANALS, F.: *Historia de la filosofía medieval*, Ed. Herder, Barcelona, 1980.
Un manual caracterizado por su gran esfuerzo de síntesis.
COPLESTON, F.: *Historia de la filosofía*, 9 vols., Ed. Ariel, Barcelona, 1969, vols. II-III.
A pesar de su orientación reconocidamente tomista, es muy útil por su análisis detallado y comparado de las posiciones de los distintos autores en las cuestiones disputadas.
GILSON, E.: *La filosofía en la Edad Media*, Ed. Gredos, Madrid, 1958.
Es la gran síntesis del pensamiento medieval, un clásico, un punto de referencia ineludible en todo estudio sobre la filosofía de este periodo.
JOLIBET, J.: *La filosofía medieval en Occidente* en Brice PARAIN (dir.): *Historia de la filosofía*, IV, Siglo XXI, Madrid, 1974.
Un manual especialmente útil por su tratamiento diferenciado de gran número de autores «secundarios» que las historias del pensamiento medieval no suelen tener en cuenta.
VIGNAUX, P.: *El pensamiento en la Edad Media*, FCE, México, 1954.
Insiste en la diversidad del pensamiento escolástico y describe muy sintéticamente esta diversidad a partir de la exposición de las tomas de posición de los principales autores respecto a unos temas clave.
VILANOVA, E.: *Història de la teologia cristiana, I (Des dels orígens fins al s. XIV)*. Ed. Herder. Barcelona, 1984.
Útil como introducción al trasfondo teológico de los problemas filosóficos medievales.
WULF, M. DE: *Historia de la filosofía medieval*, 3 vols., México, 1945-1949.
Insiste en la presencia en el pensamiento medieval de diversas tendencias que se organizan en torno a una trama de problemas filosóficos en evolución.

Antologías

CANALS, F.: *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Ed. Herder, Barcelona, 1979.

FERNANDEZ, C.: *Los filósofos medievales. Selección de textos*, 2 vols. BAC, Madrid, 1979.

Sobre la controversia entre agustinianos y tomistas

WEBER, E.-H.: *Dialogue et disensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris*, VRIN, París, 1974.

Sobre la introducción de la física y la metafísica aristotélica y sus consecuencias

GRANT, E.: *La ciencia física en la Edad Media*, FCE, México, 1983.

Sobre el trasfondo platónico y aristotélico de la polémica entre agustinianos y tomistas

KOYRE, A.: «Aristotelismo y platonismo en la Edad Media», en *Estudios de la historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, México-Madrid, 1982.

Sobre los diversos autores

Agustín de Hipona

PEGUEROLES, J.: *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Labor, Barcelona, 1972.

Alberto Magno

CRAEMER-RUEGENBERG, I.: *Alberto Magno*, Herder, Barcelona, 1985.

Anselmo de Canterbury

MARÍAS, J.: *San Anselmo y el insensato*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1944.

Buenaventura

BOUGEROL, J. G.: *Introducción a san Buenaventura*, BAC, Ed. Católica, Madrid, 1984.

GILSON, E.: *La filosofía de san Buenaventura*, Desclée, Bilbao, 1960.

Juan Duns Escoto

GILSON, E.: *Jean Duns Escot. Introduction à ses positions fondamentals*, París, 1952.

Ramon Llull

CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *El pensamiento de Ramón Llull*, Ed. Castalia, Madrid, 1977.

LLINARES, A.: *Ramón Llull*, Ed. 62, Barcelona, 1968.

Guillermo de Occam

ANDRÉS, T. DE: *El nominalismo de Guillermo de Ockam como filosofía del lenguaje*, Ed. Gredos, Madrid, 1969.

TORELLÓ, R.M.: «El ockamismo y la decadencia de la escolástica», *Pensamiento*, 9 y 11.

Tomás de Aquino y el tomismo

BRETÓN, S.: *Santo Tomás*, Edaf, Madrid, 1976.

GILSON, E.: *El tomismo*, Buenos Aires, 1951.

GRABMANN, M.: *Santo Tomás de Aquino*, Ed. Labor, 2.ª ed., Barcelona, 1945.

CUADRO CRONOLÓGICO

Siglos	Acontecimientos históricos	Arte y literatura	Filosofía
IV	Edicto de Milán (313) Concilio de Nicea (325) Muere Teodosio y se divide el Imperio Romano en dos (395): Oriente (Constantinopla), Occidente (Roma)	Prudencio: *Peristephanon* Jerónimo: traducción de la Biblia *(Vulgata)*	Gregorio Nacianceno (ca. 329-389/90) Basilio (ca. 330-379) Agustín (354-430): *Soliloquia* (386) *De libero arbitrio* (387) *Confesiones* (397-401) *De Trinitate* (401-422) *De civitate Dei* (412-425)
V	Entrada de los visigodos en Roma (410) Concilio de Calcedonia (451) León el Grande emperador de Oriente (457) Rómulo Augusto es depuesto y se disuelve el Imperio Romano (476) Primer cisma (Papa Félix) entre la Iglesia de Occidente y la de Oriente (484)	Isère: S. Pedro de Vienne Baptisterios de Marsella, Fréjus, Riez y S. Juan de Poitiers	Dionisio el Aeropagita (ca. fin s. IV-comienzos s. VI) Macrobio (fl. 400) Proclo (410-485) Marciano Capella (fl. 430)
VI	Muere Clodoveo, rey de los francos (511) Regla de San Benito (529) II Concilio de Constantinopla Nacimiento de Mahoma (570) III Concilio de Toledo (589)	Sta. Sofía de Constantinopla (532)	Damascio (nace ca. 470) Prisciano (fl. 500) Estobeo (nac. ca. fin s. V-com. s. VI) Boecio (ca. 480-524/25) Casiodoro (en 490-ca. 570)
VII	Advenimiento de Heraclio (Bizancio) (610) La Hégira (Mahoma sale de la Meca) (622) Muerte de Mahoma (632) Dinastía Omeya (Islam) (661)		Máximo el Confesor (580-662)
VII	Los musulmanes en la Península Ibérica (711) Carlos Martel, batalla de Poitiers (732) Califato Abbasida-Islam (750) Pipino el Breve, rey de los francos (754) Carlomagno, rey de los francos (771)	Somme: Basílica de Saint-Riquier Suiza: Monasterio de Saint-Gall Mezquita de Córdoba Capilla de Aquisgrán (798)	Beda el Venerable (672/3-735) Juan Damasceno (ca. 674/5-749)
IX	Carlomagno emperador (800) Aglabidas en el N de África (800) Cisma de Focio (870)	*Las mil y una noches*	Juan Escoto Erígena (ca. 810-877) Enrique de Auxerre (ca. 841-ca. 876) Remigio de Auxerre (ca. 841-908)
X	Incursiones húngaras en Baviera (900) Califato de Córdoba (929) Otón I de Alemania, emperador (962) Basilio II emperador de Bizancio (976)	Fundación monasterio de Cluny (910)	Gerberto de Aurillac († 1003) Fulberto de Chartres (ca. 960-1028)
XI	Ruptura de las iglesias oriental y occidental (1054) Los turcos seljúcidas ocupan Bagdad (1055) Normandos en Inglaterra (1066) Comienza la dinastía Commeno (Bizancio) (1081) Urbano II predica la cruzada (1095) Fundación del Císter (1098)	*Inicio del arte románico* Iglesia de Monasterio de Cluny Catedral de Winchester San Marcos de Venecia Milán: S. Ambrosio Aben Házam: *El collar de la paloma* Aben Quzmán: *Cancionero*	Avicena (980-1037): *La curación* Berengario de Tours (ca. 998-1088) Pedro Damián (1007-1072) Avicebrón (1020-1059 ó 1070): *La Fuente de la vida* Anselmo (1035-1109): *De veritate* *Monologium* *Proslogion*
XII	Corcordato de Worms (1122) Se inicia la 2.ª Cruzada (1147) Se inicia el reinado de Saladino (Islam) (1169) Saladino ocupa Jerusalén (1187)	Reconstrucción de Saint-Etienne de Sens Chartres: «Pórticos reales» Fundación de la Catedral de León París: Nôtre-Dame, construcción coro y naves Santiago de Compostela: Pórtico de la Gloria Primeros monasterios del Císter *Inicio del arte gótico* Cantar épico: *Canción de Roldán* Béroul: *Tristán e Isolda, Los Nibelungos* Chrétien de Troyes: *Ivain, Lancelot, Le Conte du Graal (1180-1190)*	Bernardo de Chartres († ca. 1130) Abelardo (Pedro) (1079-1142) Guillermo de Conches (1080-1145) Guillermo de Saint Thierry (ca. 1085-1148) Bernardo (1091-1133) Thierry de Chartres († ca. 1152) Hugo de Saint-Víctor (1096-1141) Pedro Lombardo (ca. 1100-1160) Averroes (1126-1198): *Destrucción de la destrucción* *Comentarios al corpus aristotelicum* Maimónides (1135-1204): *Guía de los indecisos* Guillermo de Auvernia (ca. 1180-1249) Alejandro de Hales (ca. 1185-1245) Muerte de Averroes (1198)

Siglos	Acontecimientos históricos	Arte y literatura	Filosofía
XIII	Toma de Constantinopla por los cruzados (1203) Fundación del Imperio latino (1204) Se inicia reinado de Gengis Khan (1206)	Primeros poemas de Bernat de Ventadorn (1200) Catedral de Reims Catedral de Mans Catedral de Burgos Catedral de León Catedral de Albi Florencia: Santa-Croce Florencia: Duomo	Juan de la Rochelle (ca. 1200-1245) Muerte de Mainónides (1204) Alberto el Grande (1206-1280) Fundación de la orden de los Hermanos Predicadores (1208) Francisco de Asís dicta la regla de su orden (1209) Rogelio Bacon (1210/6-1295) Domingo de Guzmán funda la orden de los predicadores o dominicos (1216)
	Derrota musulmana en Navas de Tolosa (1212) Universidad de Padua (1222) Muere Francisco de Asís (1226) Los dominicos consiguen primera cátedra y fundación Universidad de Tolosa (1229) Segunda cátedra para los dominicos y primera para los franciscanos (1231) Gregorio IX confía la Inquisisición a las órdenes mendicantes (1231)	Primeros poemas de Peire Cardenal (1224) Francisco de Asís: *Cántico de las criaturas* (1224) Guillaume de Lorris escribe la I parte de *El libro de la Rosa* (1225)	Nace Buenaventura (1217) Nace Tomás de Aquino (1226) Alberto entra en la orden de predicadores (1225) Guillermo de Auvernia: *De Trinitate* (1225) Los textos de Averroes entran en las universidades europeas (1230/50) Gregorio IX en la bula *Parens scientarum* ordena que los tratados aristotélicos sean expurgados de errores (1231) Guillermo de Auvernia: *De universo creaturarum* (1231)
	Universidad de Siena (1241) Los mongoles llegan hasta Viena (1241) Universidad de Salamanca (1244) Universidad de Valencia (1245)	Primeros poemas de Guido Guinizelli (1240)	Nace Ramon Llull (1235) Sigerio de Barbante (ca. 1235-ca. 1284) Buenaventura ingresa en la orden de los franciscanos (1238 o 43) Tomás: *De ente et essentia* (1242/3) Tomás entra en la orden de los predicadores (1243) Muere Alejandro de Hales (1245) Rogelio Bacon y Alberto Magno enseñan en París (1245) Inocencio IV extiende la prohibición del estudio de la física y metafísica aristotélicas a la Universidad de Tolosa (1245)
	Muere Federico II (1250/2)	Se termina la fachada occidental de Notre-Dame de París (1250)	Docencia de Buenaventura en París (1248-54) Enseñanza de Sto. Tomás en París (1252/9) Buenaventura, rector de la Universidad de París (1254)
	Muere S. Luis, rey de Francia (1270) Viaje Marco Polo a la China (1271-1295)	Dante (1265-1321): *Divina Comedia* Giotto (1267-1337) Jean de Meun: segunda parte de *El libro de la Rosa* (1268-1278) Rutebeuf: *La pobreza* (1270)	Tomás: *Summa theologica* (1265 y ss.) Duns Escoto (1266-1308) Bacon: *Opus maius* (1266) Sigerio de Brabante expone ideas averroístas en la Facultad de Artes de París Tomás enseña en París (1269/70) Tomás: *De unitate intellectus contra averroistas* (1269-70) El obispo de París, Étienne Tempier, condena 13 postulados averroístas derivados de las enseñanzas de Aristóteles (1270) Gil de Roma: *Errores de los filósofos* (recopilación de los errores extraídos de las obras de los filósofos no cristianos: Aristóteles, Averroes, Avicena, Algazali, Alkindi y Maimónides; 1270/4) R. Llull: *Llibre de Contemplació* (1272) Tomás se traslada a Nápoles donde escribe los comentarios a los *Segundos Analíticos* de Aristóteles (1272/3) Buenaventura es nombrado cardenal (1273) y, ante la difusión de las tesis averroístas, expone públicamente sus *Collationes in Hexaemeron*
	Concilio ecuménico de Lyon (1274)		Llull: *Art abreujada d'atrobar veritat* (1274)

Siglos	Acontecimientos históricos	Arte y literatura	Filosofía
XIII		Jacques de Voragine: *La leyenda dorada* (1255) Guido Cavalcanti: *Rimas* (1260-1300)	Buenaventura: *Breviloquium y De reductione ad theologiam* (1254) Buenaventura es excluido de la enseñanza universitaria debido a luchas internas (1255) Se pueden leer, en París, todas las obras de Aristóteles (1255) Tomás: *Quaestio disputata de veritate* (1256/9)
			El Capítulo General de los dominicos en Florencia destituye a Alberto como maestro general (1257) Buenaventura es elegido ministro general de la orden de los franciscanos (1257)
	Los mongoles saquean Bagdad (1258) Tratado de paz en París entre Francia e Inglaterra (1259)		Tomás: *Comentarios a Aristóteles* (1259-72) Tomás: *Summa contra gentiles* (1259/60) Buenaventura: *Itinerarium mentis Deum* (1259)
			Tomás: *De substantiis separatis* (1260) Boecio de Dacia (fl. ca. 1260) Eckhart (ca. 1260-1327) Buenaventura escribe dos obras sobre S. Francisco: *Legenda sancti Francisci y Legenda minor sancti Francisci* (1261)
			Concilio de Lyon (1274): reunificación de las iglesias latina y ortodoxa Mueren Tomás de Aquino y Buenaventura (1274)
			Esteban Tempier reitera la condena al averroísmo y la hace extensiva a tesis aristotélicas y tomistas (1277)
		Empieza a difundirse el *Zohar*	Alberto Magno se traslada a París para defender la obra de Tomás (1277)
		Llull: *Llibre d'Evast e Blanquerna* (1283), *Llibre de meravelles* (1288/9)	Muere Alberto Magno (1280) Nace Guillermo de Occam (1280/5) Muere, asesinado, Sigerio de Brabante (1284)
	Institución del modelo parlamentario en Inglaterra (1295)		Llull: *Arbre de la ciència* (1295/6)
XIV	Bonifacio VIII promulga la bula *Unam sanctam* (1302)		Duns Escoto: *Opus oxoniense* (1300)
	Felipe IV retiene a Bonifacio VIII (1303) Muere Bonifacio VIII (1303)	Petrarca (1304-1374): *Canzionere* Sigmaringen: *Cristo y S. Juan* Erfurt: *Pietà*	Juan Buridán (ca. 1300-ca. 1358) Llull: *Ars generalis ultima* (1308) Muere Duns Escoto (1308)
	Clemente V traslada la sede papal a Aviñón (1309) El Concilio de Viena suprime la orden de los templarios (1311)		El capítulo general de la orden dominicana prescribe la enseñanza y la defensa de Tomás y su filosofía es declarada doctrina oficial de la orden de predicadores (1309) Muere Ramón Llull (1315)
	Juan XXII con la bula *Cum inter nonnullos* condena a los espirituales que sostenían que Cristo y los apóstoles habían predicado una pobreza absoluta (1323)	Bocaccio (1313-1375) Ramon Muntaner: *Crónica (1325)* Juan Manuel: *Libro de caballero y escudero* (1326)	Muere Eckhart (1327) Occam: *Summa totius logicae* (1328)
	Guerra de los 100 años (1339)	Chaucer (1340-1400): *Cuentos de Canterbury*	Francesc Eiximenis (ca. 1340-1410)
	Liga Hanseática (1358) Cisma de Occidente (1378)	Bocaccio: *Decamerón* (1349/51)	Muere Nicolás de Autrecourt (1350)
	Bizancio pide ayuda a Occidente (1399)	Fra Angelico (1387-1455)	Muere Nicolás de Oresme (1382)